Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/baiusetlebaianis0000vari

BAIUS ET LE BAIANISME

MUSEUM LESSIANUM

PUBLICATIONS

DIRIGÉES PAR

des Pères de la Compagnie de Jésus

LOUVAIN

SECTION ASCÉTIQUE ET MYSTIQUE
SECTION THÉOLOGIQUE
SECTION PHILOSOPHIQUE
SECTION MISSIOLOGIQUE

Direction : Museum Lessianum,
11, rue des Récollets, Louvain.
Dépositaire : É. Desbarax, Libraire,
24, rue de Namur, Louvain.

Baius

et le

Baianisme

ESSAI THÉOLOGIQUE

PAR

F.-X. JANSEN, S. J.

ALMA COLLEGE
173.8
LIBRARY
J266
Alma, California

ÉDITIONS DU MUSEUM LESSIANUM
(ASSOCIATION SANS BUT LUCRATIF)
11, RUE DES RÉCOLLETS, LOUVAIN
— 1927 —
Paris : GIRAUDON. — CASTERMAN.
Bruxelles : DEWIT.

4334

De licentia Superiorum Ordinis.

IMPRIMATUR :
Mechliniae, 24 Februarii 1927.
F. Tessens, Vic. gen.

PRÉFACE

Ce livre ne veut être, l'auteur s'empresse de le déclarer, ni une biographie de Baius, ni une histoire du Baianisme. Comme l'indique le sous-titre, il n'est qu'un essai doctrinal sur une erreur théologique ; soit dit à seule fin d'éviter à l'auteur des critiques peu pertinentes. Il lui suffira bien de celles, trop méritées sans doute, que l'imperfection propre aux œuvres humaines ne manquera pas d'attirer à la sienne. Toutefois, opposer à un auteur l'ouvrage qu'il aurait pu faire à la rigueur, mais qui n'entra jamais dans son dessein, pour condamner ou déprécier celui qui y répond tant bien que mal est une façon particulièrement déplaisante d'exercer un métier déjà assez épineux de sa nature, celui de censeur des ouvrages de l'esprit.

L'histoire, du reste, pour intéressante qu'elle soit, paraîtra avoir moins de prix sans doute que les doctrines dont elle laisse voir sous sa trame mobile les anneaux immobiles et consistants. Sans la dédaigner donc, il sera permis de la subordonner à un développement logique qu'elle ne commande pas, mais dont elle contribue à faire saisir le sens et aide à déceler les origines. Qu'elles traitent

de matières philosophiques ou théologiques, les doctrines spéculatives ne sont jamais si sereinement logiques, elles n'arrivent jamais à se dégager si entièrement de leur auteur, qu'elles ne gardent, jusque dans leurs contours et dans leur physionomie générale, l'empreinte nettement reconnaissable de son caractère moral. Il n'est pas rare que la doctrine soit le portrait de l'homme et l'homme, à son tour, le meilleur commentaire de l'œuvre. Ces « affinités électives », où Goethe trouva le thème d'une de ses œuvres d'imagination, ne rapprochent pas seulement les personnes ; elles rendent compte aussi de l'attrait qu'exercent sur les personnes les doctrines ; il arrive que celles-ci répondent à notre individualité morale ; nous nous reconnaissons en elles et parfois, en les développant, nous achevons de les faire à notre ressemblance. Le portrait que l'on trouvera ici de Baius vise uniquement à éclairer ses doctrines par son caractère. Dès lors de son histoire, ces traits seuls pouvaient avoir quelque intérêt pour nous qui en livrant sa psychologie pouvaient contribuer à expliquer l'épisode doctrinal où il tient le rôle principal, celui d'un chef d'école.

Nous espérons que ces réflexions suffiront à justifier la forme générale et les allures de ce travail. Il ne cherche pas à dissimuler ce qu'il est, un essai de vulgarisation sérieuse. Au lecteur de dire s'il est ce qu'il a voulu être ; l'auteur est conscient de n'avoir rien négligé pour qu'il le fût. Pour faire connaître les doctrines capitales du Baianisme, il invite ceux qui lui feront l'honneur de le lire, à les envisager de quelques centres de perspective, d'où on domine la variété et le détail des thèmes accessoires. Cette disposition a l'avantage d'offrir au lecteur une suite d'idées générales directement assimilables ; leur intérêt même se chargera de faire retenir du Baianisme cela précisément qui vaut la peine d'être retenu.

Nous souvenant du précepte de Fénelon enseignant que

le premier devoir de l'homme qui écrit est de soulager son lecteur, nous avons veillé avant tout à lui offrir une lecture aisée et suivie. Toutefois, le souci de lui épargner de la peine ne devait pas nous ôter celui de lui être utile. Visant à joindre à son agrément son instruction sérieuse, sans l'obliger à recourir constamment à des notes éparses au bas des pages, nous avons préféré les grouper toutes, en ordre numéroté, à la fin du travail. Le lecteur y consultera celles dont il espère quelque profit ou qui concernent le point où se concentre son intérêt.

Si nous avons écrit pour être lu par le plus grand nombre de lecteurs possible, — n'est-ce pas l'espoir secret de tout auteur ? — nous serions ravi toutefois de l'être en tout premier lieu par nos compatriotes. Qu'ils veuillent bien nous excuser, si nous osons les juger trop « pratiques » en général, trop peu attirés par la spéculation désintéressée et très insuffisamment instruits de leur passé spirituel. S'ils le connaissaient mieux, peut-être jugeraient-ils, comme nous, qu'il ne fut pas sans gloire. Aujourd'hui même, où malgré certaines apparences, en ce pays plus qu'ailleurs trompeuses, le sentiment national s'est notablement avivé parmi nous, combien de Belges associent-ils une idée précise au nom de Baius ? Combien savent par exemple qu'il faut rapporter à ce nom les premières origines du Jansénisme ? Sans déprécier outre mesure les temps où nous vivons, il nous sera permis de regretter ceux où des Conseillers d'État, des avocats, des médecins lisaient les controverses de Bellarmin et croyaient couronner leurs études professionnelles en se donnant un rudiment de théologie. Nous ne désespérons plus tout à fait de voir revenir ces époques de curiosité et de docilité chrétiennes depuis que nous avons vu des laïques venir se mêler à l'auditoire ordinaire des professeurs de science sacrée. C'est à ces laïcs de foi assez éclairée pour prendre intérêt à la controverse reli-

gieuse que nous dédions ce modeste essai. Si en visant cette classe intéressante de lecteurs nous avions du même coup rendu service ou procuré quelque délassement aux étudiants en théologie, nous en éprouverions un plaisir extrême. Les manuels latins à leur usage sont, la plupart du temps, aussi arides qu'ils sont indispensables. Ils conservent, il est vrai, les doctrines mais c'est parfois à la manière dont les bandelettes funéraires conservent les momies. Il faut plaindre les nécessités pédagogiques qui forcent à résumer dans une sèche formule ou dans quelque maigre schème des controverses dogmatiques qui, en leur temps, déchaînèrent les passions tumultueuses des partis et, sous l'apparente sérénité des antithèses doctrinales, mirent aux prises les intérêts ennemis et les aveugles antipathies des hommes.

Si la lecture de ce travail déterminait quelqu'un de nos compatriotes, plus jeune que nous et moins absorbé par d'astreignantes fonctions, à doter son pays d'un examen complet et détaillé du Baianisme, nous estimerions n'avoir point perdu notre temps en écrivant les pages qui auraient amorcé une entreprise à laquelle d'impitoyables nécessités nous obligent à renoncer pour nous-même.

LOUVAIN
En la fête de l'Annonciation, 1926.

BIBLIOGRAPHIE

OUVRAGES DE BAIUS

Michaelis Baii in sacra Theologia regii Professoris, Cancellarii et Conservatoris privilegiorum Universitatis Lovaniensis, ad quaestiones Philippi Marnixii Sanct-Aldegondi, de Ecclesia Christi et sacramento Altaris responsio. Lovanii apud Petrum Zangrium Tiletanum. MDLXXIX.

Epistola Michaelis Baii regii in sacra Theologia Professoris, Cancellarii et Conservatoris Privilegiorum Academiae Lovaniensis : de statuum inferioris Germaniae unione cum iis, qui praeter omnium hactenus haereticorum morem, se desertores Romanae Catholicae religionis vocant : et de iuramento quod eorum iussu a clero et monachis exigitur. Editio secunda auctior et castigatior. Lovanii apud Petrum Zangrium Tiletanum. MDLXXIX.

Ce sont les deux seules éditions originales d'opuscules de Baius que nous avons eues entre les mains. Ces éditions sont aujourd'hui très rares, Baius n'ayant pas réimprimé les opuscules qui contenaient des propositions condamnées par la bulle « Ex omnibus afflictionibus ». Il est assez probable qu'une bonne partie de ces éditions a été détruite ; les exemplaires qu'on en rencontre dans les catalogues de bibliothèques monastiques anciennes font presque toujours partie des livres à l'enfer. Certains catalogues mentionnent une édition parisienne de cette lettre qui serait de 1578.

Michaelis Baii celeberrimi in Lovaniensi Academia Theologi opera : cum bullis Pontificum et aliis ipsius causam spectantibus, iam primum ad Romanam Ecclesiam ab convitiis Protestantium, simul ac ab Arminianorum caeterorumque

huius temporis Pelagianorum imposturis vindicandam collecta, expurgata et plurimis quae hactenus delituerant opusculis aucta : studio A. P. Theologi Coloniae Agripinae. Sumptibus Balthasari ab Egmont et Sociovum (sic). MDCXCVI.

C'est l'édition aujourd'hui la plus accessible des œuvres de B. Elle est due au Bénédictin janséniste Gerberon. Elle n'a certainement pas été éditée à Cologne ; le caractère typographique trahit à lui seul l'origine hollandaise. C'est à cette édition désignée par le sigle : O. B. que nous renverrons habituellement le lecteur.

Michaelis Baii liber unus de libero hominis arbitrio ; libri duo de iustitia et iustificatione : accedit eiusdem liber unus de sacrificio. Lovanii. Bartholomaeus Gravius, 1563, in-8°.

C'est le premier écrit de B. Il parut au commencement de l'année 1563 avec l'approbation de François Sonnius et de Jean Hentenius. B. l'édita avant son départ pour le Concile de Trente.

Michaelis Baii libri duo de meritis operum, libri duo de prima hominis iustitia et virtutibus impiorum, tractatus unus de sacramentis in genere contra Calvinum : et tractatus brevis de verbis sine quibus non perficitur sacramentum baptismi. Lovanii apud Jo. Bogardum, 1566, in-8°.

Cette édition est postérieure au retour de B. du Concile de Trente. Presque toutes les bibliographies donnent la date 1566 qui est celle de Valère André. Gerberon place cette édition en 1565. Il affirme même que l'édition terminée vers la fin de 1564 fut postdatée d'une année pour ne pas diminuer d'autant le privilège accordé à l'imprimeur. Certains catalogues signalent un « de meritis operum libri duo » — titre probablement incomplet, — comme édité à Louvain par Jo. Bogardus en 1565, ce qui donnerait raison à Gerberon.

Michaelis Baii Opuscula omnia nunc primum edita. Lovanii apud Jo. Bogardum, 1566, in-8°.

Cette édition existait certainement à la Bibliothèque des professeurs du Collège de la Compagnie de Jésus à Louvain. Elle est mentionnée aussi par d'autres catalogues des maisons de jésuites aux Pays-Bas, avant leur suppression.

Michaelis Baii opuscula omnia priore impressione edita cum aliis aliquot hactenus non visis. Lovanii apud Joannem Bogardum, 1566, in-8°.

Cette édition serait-elle identique à celle que mentionne Valère André, dans sa « Bibliotheca Belgica » et qui contenait outre

les traités du libre arbitre, de la charité, de la justice et de la justification et celui du sacrifice, ceux sur le péché originel, sur les indulgences et sur la prière pour les défunts ? Ce qui paraît certain, c'est que les « Opuscula omnia » furent précédés par des éditions partielles. En 1563, B. publie ensemble ses traités du libre arbitre, de la justice et de la justification, du sacrifice (4 livres) ; et en 1565, ensemble également, ses traités sur le mérite des œuvres, sur la justice originelle et les vertus des impies, sur les sacrements en général et sur la forme du baptême (en tout six livres).

Opuscula theologica Michaelis Baii, iuxta exemplar 1566... Eiusdem apologia, 1676, in-12.

Cette édition est signalée par le Dictionnaire de Bibliographie catholique publié par Migne. Dupin mentionne une édition des œuvres de Baius de 1677. C'est, selon toutes probabilités, la même.

Responsio Michaelis Baii sacrae Theologiae Professoris Lovaniensis ad quaestiones Philippi Marnixii Sanct-Aldegondi de Ecclesia Christi et sacramento altaris ; eiusdem epistola de statuum inferioris Germaniae unione cum iis qui se desertores catholicae religionis vocant ; et de iuramento quod eorum iussu a clero et a monachis exigitur. Coloniae apud Ludov. Alectorium, 1579, in-8°.

Cette édition existait dans les bibliothèques des maisons de Bruxelles et de Malines des jésuites des Pays-Bas. L'*epistola* fut éditée aussi par P. Zangrius Tiletanus à Louvain en 1579, peut-être même dès l'année précédente qui est celle de la composition de la lettre.

Apologia Michaelis Baii sacrae Theologiae Professoris Lovaniensis, pro sua ad Philippi Marnixii quaestiones responsione, contra eiusdem obiectiones de veritate corporis Christi in sacramento Eucharistiae ; praemittitur eiusdem epistola de obiectionibus Fr. Horantii contra eamdem responsionem. Lovanii apud P. Zangrium, 1581, in-8°.

Existait dans les bibliothèques des jésuites de Malines et de Bruxelles. Valère André qui signale cette édition ajoute « et cum aliis pro eadem responsione apologiis » : Coloniae, 1583, in-8° ; Lovanii, 1590, in-4°.

Apologia pro Michaelis Baii responsione ad quaestiones Philippi Marnixii Sanct-Aldegondi contra eiusdem obiectiones de veritate corporis Christi in sacramento Eucharistiae una cum Philippi Marnixii responsione : praemittitur Michaelis Baii libello de obiectionibus R. P. Francisci Horantii minoritae

contra eamdem responsionem epistola ad M. Anthonium Ghennart. Antverpiæ ex officina Aegid. Radaei, 1585, in-8°.

Michaelis Baii de iuramento Antverpiae in domo civica concepto et comprobato 12 aprilis 1582 quod iussu ducis Alenzonii a civibus exigitur epistola ad D. Doctorem Petrum Castillo. Duaci apud Jo. Bogardum, 1582.

Michaelis Baii de iuramento Antverpiae in domo civica concepto et comprobato 12 aprilis anni 1582, quod iussu ducis Alenzonii a civibus exigitur epistola ad Doctorem Petrum Castillo. Lovanii apud P. Zangrium Tiletanum, 1582.

Michaelis Baii Apologia pro responsione ad quaestiones Philippi Marnixii de sacramento altaris. Lovanii apud Jo. Masium, 1583, in-8°.

N. B. Gerberon publia pour la première fois dans son édition de 1696 quelques autres petits écrits de B. restés manuscrits jusqu'à cette date. Les seuls qui aient quelque importance sont ceux qui traitent de l'église, de la juridiction immédiate des évêques et de l'infaillibilité du Souverain Pontife.

OUVRAGES DE THÉOLOGIE

F. Annat, s. j. *Augustinus a Baianis vindicatus libris VII in quibus ostenditur doctrinam Iansenianam longe distare a doctrina S. Augustini.* Paris, 1652.

L'auteur vise directement le Jansénisme. Ouvrage aussi vigoureux qu'éloquent mais trop uniformément controversiste de ton.

Baianismus redivivus in scriptis PP. FF. Bellelli et Berti ordinis Eremitarum S. Augustini. MDCCXLIV. s. l.

P. Carolus ab Assumptione, o. c. (C. de Brias). *Funiculus triplex quo necessitas angelici luminis D. Thomae ad veram S. Augustini intelligentiam insolubiliter stringitur, Baius, Molina, Iansenius.* Cambrai, 1675.

Baius, dans saint Augustin, n'a vu que la lettre qui tue, pour ne l'avoir pas lu à la lumière de l'Angélique. Comme Molina, il se trompe ; le premier s'est trompé en ne reconnaissant que la grâce *élevante,* postulée par l'objet surnaturel ; le second, en posant la nécessité de cette grâce *élevante* pour les actes *moralement bons.* Selon l'auteur, chez l'homme vicié par la concupiscence, une grâce *prédéterminante* est requise pour la pratique du bien *moral.*

Doctrina theologica per Belgium manans ex Academia Lovaniensi ab anno 1644 usque ad annum 1677. Mayence, 1681.

Ouvrage significatif qui montre le Baianisme *enraciné* dans la faculté de Théologie de Louvain et au Collège Adrien VI et, de ce double foyer, envahissant le clergé belge.

F. Macarius Havermans, O. Praem. *Tyrocinium theologiae moralis ad mentem S. Patrum praesertim S. Augustini.* 2e éd. Anvers, 1675.

Instruction pastorale de M. l'Archevêque et comte de Vienne communiquée aux ecclésiastiques de son diocèse au sujet d'une prétendue apologie intitulée : Augustinianum systema, etc. que le P. Berti, religieux augustin d'Italie a fait imprimer et distribuer. Vienne, 1750. 1e partie. Du Baianisme.

L'auteur est le même que celui du *Baianismus redivivus.* Benoît XIV, malgré tous les efforts de Mgr d'Yse de Saléon se refusa à condamner l'augustinisme des PP. Berti et Bellelli.

Henricus a Ste Ignatio, O. C. *Ethica Amoris sive theologia sanctorum.* Liége, 1709. T. I. *Prolegomenon sextum. De propositionibus vulgo Baianis.*

Mis à l'Index par décrets multiples du Saint Office : 21 août 1714 et 1715 ; 27 mai 1722. Ouvrage d'un rigorisme tout janséniste et si plein d'aigreur et d'amertume qu'on a pu l'appeler : Ethica Odii (*Mémoires de Trévoux.* Juillet, 1715, p. 1196).

Epistola F. Francisci Horantii minoritae universae regiae expeditioni flandricae sedis Apostolicae gratia praefecti de Ecclesia Christi. Ad Michaëlem Bai Lovaniensem Cancellarium, virum doctrina et pietate maximum. Cologne, MDLXXX.

Écrit remarquable au point de vue théologique. Cette édition rare contient également la lettre de Baius à Marnix de Sainte-Aldegonde, la réponse de ce dernier et la réponse de Baius à cette réponse, en tout, trois lettres.

De mente et sententia Adriani Florentii Traiectensis S. Theologiae Lovanii Doctoris postea eiusdem nominis Pontificis VI epistola ad quemdam in Lovaniensi Academia S. Theologiae licenciatum per Ioannem Iacobi origine Grudium, fide romanum. Louvain, s. d.

Brochure publiée à l'occasion de la controverse janséniste au xviiie siècle. L'auteur cherche à prouver qu'Adrien VI, dans dans son commentaire sur le IVe livre des Sentences, ne nie pas l'infaillibilité doctrinale du Souverain Pontife.

F. X. Linsenmann. *Michael Baius und die Grundlegung des Jansenismus. Eine dogmengeschichtliche Monographie.* Tubingue, 1867.

Exposé, en partie défectueux, du Baianisme. Voir une critique pénétrante de cette thèse par Scheeben dans *Der Katholik*, mars 1868, *Zur geschichte des Baianismus*, p. 281-309. Linsenmann, en théologie un disciple de J. von Kuhn, juge trop le Baianisme en fonction des idées modernes (hégéliennes) : nature, esprit, personnalité ; il exagère le dualisme Baianiste et généralise, à l'excès, le nominalisme de la scolastique à son déclin.

I. Martinez de Ripalda, s. j. *Adversus articulos olim a Pio V et Gregorio XIII et novissime ab Urbano VIII P.P. damnatos libri duo, ad disputationes de ente supernaturali appendix et Tomus III.* Cologne, 1648.

Ouvrage qui reste « capital » bien que l'auteur, dans l'ardeur de la controverse, attribue parfois à B. les conséquences extrêmes de ses doctrines. *Cum haec scribimus*, écrit Ripalda dans sa préface, *in nostra potestate et prae manibus et oculis habemus opuscula originalia Baii impressa Lovanii.* Le P. Pierre de Arrubal, S. J., professeur au Collège Romain les avait hérités du Cardinal Tolet. Il les emporta avec lui à Salamanque. Là, ils tombèrent entre les mains de Ripalda qui s'en servit constamment dans la composition de son grand ouvrage.

I. Martinez de Ripalda e Societate Nominis Jesu vulpes capta per theologos sacrae facultatis Academiae Lovaniensis. Louvain, 1649.

Un pamphlet de 63 pages, mis à l'Index par décret du 23 avril 1654. L'in-folio de Ripalda y est gracieusement comparé aux « écuries d'Augias », lui-même accusé de « tronquer » les Pères et d'en appeler à des auteurs suspects contre les « disciples lovanistes de saint Augustin ».

Mémoire sur l'amour naturel et sur les œuvres faites sans grâce par rapport aux propositions censurées dans la constitution du 8 septembre 1713. 1714, s. l.

Œuvre janséniste. L'auteur soutient que la doctrine baianiste a été condamnée uniquement *propter acerbitatem censurae doctrinae oppositae.*

Cinq mémoires sur la Constitution du 8 septembre 1713. III. *Sur les propositions accusées de Baianisme. 8 février 1714.* s. d.

Œuvre quesnelliste.

H. Norisius, S. R. E. Cardinalis. *Vindiciae Augustinianae.* Opera omnia. Vérone. MDCCXXIX. T. I.

Noris défend l'Augustinisme rigoureux contre les PP. Adam et Annat, s. j. et Antoine Moraines lesquels réduisaient à de justes bornes l'autorité de saint Augustin. L'ouvrage fut accusé de renouveler le Baianisme et provoqua de nombreuses répliques.

J. Scheeben. *Quid est homo... auctore Ant. Casinio, S. J.* Mayence, 1862, p. 1, *Dissertatio editoris de propositionibus damnatis.*

Ces vingt pages in-12 sont peut-être ce qu'on a écrit de plus approfondi sur le Baianisme.

Theoria expurgata seu LXXXIV propositiones speculativae a Pontificibus abhinc saeculo proscriptae, nunc similiter digestae et recutatae, defensae partim Ipris in palatio Episcopali, partim Lovanii in Collegio Baiorum, praeside Martino Steyaert Somerghemio. Louvain, 1688.

Cette pièce se trouve également dans les *Opuscula M. Steyaert.* Louvain, 1717, t. I, p. 129-186. Travail excellent et très consciencieux. Steyaert, avant nous, a relevé le fait que des propositions condamnées qui suivent la 60e presque aucune ne se trouve chez B. lui-même.

Thomistarum triumphus. Douai, 1672. Tom. II. *De natura pura seu duplici Dei amore.*

L'auteur est le célèbre P. Carme, Charles de Brias.

L. de Torres, s. j. (Luisius Turrianus). *Contra errores M. Baii.* Lyon, 1623.

Ce travail est le quinzième des seize opuscules qui composent son traité *De gratia.* Au chap. XII, il « qualifie » chaque proposition en particulier. L'auteur doit dire malheureusement : *Ego sane non legi opera Michaelis Baii.* C'était le cas pour beaucoup de théologiens Espagnols.

Note. — Nous avons délibérément renoncé à signaler les innombrables *Cours de Théologie*, en particulier les *De gratia* traitant du Baianisme. Chacun pouvant les trouver par lui-même, il est superflu d'accabler le lecteur d'une liste interminable d'ouvrages qu'on n'a pas lus et sur lesquels on est incapable de lui fournir des renseignements sérieux.

Baianismi historia brevis, continens plurima facta passim ignota et notatu digna cum quibusdam reflexionibus adjuncta per L. C. D. Sac. Theol. licenciatum, Ecclesiae M. M. Canonicum. Louvain, 1699.

Insignifiant, malgré le titre prometteur.

J. B. Du Chesne. *Histoire du Baianisme ou de l'hérésie de Michel Baius avec des notes historiques, chronologiques, critiques etc., suivie d'éclaircissements théologiques et d'un recueil de pièces justificatives.* Douai, 1731.

Ouvrage de valeur, précieux par ses documents, d'un auteur qui a de la critique mais aussi un réel parti-pris contre Baius. L'ouvrage fut mis à l'index, très probablement parce qu'il soutient que Baius avait reçu son erreur (un calvinisme mitigé) de Pierre de Soto, o. p. C'est pour laver ce théologien de cette accusation odieuse que le P. J. A. Orsi, o. p., plus tard cardinal, écrivit l'ouvrage que nous signalons plus bas.

L. von Pastor. *Geschichte der Päpste im Zeitalter der katholischen Reformation und Restauration : Pius V (1566-1572).* Fribourg-en-Brisgau, 1920, pp. 267-278.

Id. *Geschichte der Päpste im Zeitalter der katholischen Reformation und Restauration : Sixtus V, Urban VII, Gregor XIV, und Innocenz IV* (1585-1591). Fribourg-en-Brisgau, 1926, pp. 139-143.

Ces quelques pages contiennent un excellent résumé des événements survenus sous Pie IV, sous Pie V, Grégoire XIII et Sixte V. Le résumé doctrinal est emprunté à l'article de Scheeben que nous signalons.

De Petri a Soto eiusdem ordinis et Iudoci Ravestein, de concordia gratiae et liberi arbitrii cum Ruardo Tappero epistolari disputatione liber apologeticus quo Soti doctrina a recentis historici censuris adseritur. Rome, 1734.

L'auteur est le P. J. A. Orsi, o. p.

Traité historique et dogmatique sur la doctrine de Baius et sur l'autorité des bulles des papes qui l'ont condamnée. S. n. et s. l., 2 in-12, 1739.

L'auteur est le Sorboniste Parisien François Ilharart de La Chambre. Nous n'avons pu mettre la main sur cet ouvrage.

ARTICLES D'OUVRAGES GÉNÉRAUX OU DE DICTIONNAIRES

Wetzer und Welte's Kirchenlexion. 2e édition (Hergenröther-Kaulen). Fribourg-en-Brisgau, 1882. T. I, col. 1852, article « Bajus » par Scheeben.

Remarquable, comme tout ce qui est sorti de la plume de cet excellent théologien. Dans la partie historique Jansenius est confondu avec Jansonius.

Allgemeines Kirchenlexicon (J. Aschbach). Francfort-sur-le-Mein, 1846. T. I, p. 439, article « Bajus » par Fr.-X. Dieringer.

Superficiel et, aujourd'hui, dépassé.

Biographie Nationale publiée par l'Académie de Belgique. Bruxelles, 1873. T. IV, col. 762, article « De Bay » par Alphonse Leroy.

L'auteur, un profane en théologie, expose parfois la doctrine de Baius sous un faux jour. Erreurs matérielles.

Ellies Dupin. *Histoire de l'Église et des auteurs ecclésiastiques du XVIe siècle.* Paris, 1703, p. 481, article *Michel Baius.*

Légères erreurs matérielles. L'auteur favorable à B. donne un bon résumé de son œuvre doctrinale.

Dictionnaire encyclopédique de la Théologie catholique de Wetzer et Welte. Trad. J. Goschler. Paris, 1858. T. II, p. 418-429, par Kuhn.

Contient, à côté de vues pénétrantes, de graves inexactitudes. La notion du « surnaturel » tel que le conçoit Kuhn est trop dépendante du « moralisme » protestant.

Dictionnaire de Théologie catholique (Mangenot-Vacant). T. II, c. 38-111, article « Baius » par X.-M. Le Bachelet, s. j.

De loin le travail le plus complet existant sur la matière mais dont la seconde partie — discussion théologique des propositions condamnées, — est trop technique pour les non-professionnels.

Encyclopédie des sciences religieuses (Lichtenberger). Paris, 1877. T. II, p. 31, article « Baius » par Albert Réville.

Inexactitudes historiques et à peu près doctrinaux, nombreux. Au total, insignifiant. Réville ne doit pas avoir lu Baius.

Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. 3e éd. (Hauck). Leipzig, 1897. T. II, p. 363, article « Bajus » par W. Möller (R. Seeberg).

Avec la plupart des protestants, l'auteur, voit dans la condamnation des thèses Baianistes la preuve du semi-pélagianisme de l'Église Romaine. En condamnant B., elle aurait renoncé au patronage doctrinal de saint Augustin.

SECTION I

L'HOMME

Le théologien qui porte ce nom et l'ensemble des doctrines communément comprises sous le nom de Baianisme sont en relation étroite avec l'histoire de la Belgique. A ce titre au moins, ils méritent l'attention sympathique de tout Belge.

Origines de Baius

Michel de Bay, plus souvent désigné sous la forme latinisée de son nom, Baius est bien un homme de chez nous. Il l'est par ses origines, d'abord. Il naquit en 1531 à Melin (1), aujourd'hui Meslin-l'Evêque, alors petit village de la Châtellenie d'Ath, depuis des siècles propriété domaniale de l'évêché de Cambrai. Il l'est surtout par sa formation intellectuelle dont l'honneur revient tout entier à notre vieille Université brabançonne.

La carrière de Michel de Bay est si intimement associée à la vie de notre « Alma Mater » au XVI[e] siècle que l'histoire de la Faculté de théologie, à partir de 1550 environ jusqu'en 1589, date de la mort de Baius, groupe tout naturellement ses maîtresses figures et range ses événements les plus marquants autour de la personne du Maître hennuyer. L'histoire de l'Université de Louvain, durant ce quart de siècle, n'est que l'histoire des rivalités de Baius avec ses adversaires; elle n'est elle-même qu'un épisode

mouvementé de la lutte, alors générale dans les Universités, entre les partisans des méthodes anciennes, celles de la scolastique et ceux des méthodes nouvelles, pour lesquels, en théologie, comptent seuls les Écritures et les Pères.

Après avoir été un élève brillant de l'Alma Mater, Michel de Bay devint un de ses maîtres les plus écoutés, un des plus docilement suivis par la jeunesse, toujours prête à accueillir la nouveauté, dès qu'elle est servie par l'éloquence et le savoir. Pendant à peu près quarante ans, Baius occupe une chaire royale de théologie dans une université où la science sacrée est considérée comme la reine des facultés et en obtient la place. Il parvient à tous les honneurs et se voit l'objet des distinctions académiques les plus flatteuses ; il est Principal du Collège Adrien VI, Doyen de la Collégiale de S. Pierre, Doyen de la faculté de théologie, Chancelier de l'Université, Conservateur de ses privilèges, il fut même, ce qui semblera étrange à ceux qui savent surtout, peut-être uniquement, sur lui qu'il défendit des doctrines censurées, Inquisiteur général de la foi, en Flandre (2).

Mœurs de Baius

Aubert le Mire, suivant le goût de l'époque, a loué en élégantes antithèses latines, la pénétration de son esprit et la modestie de son caractère ; à l'entendre, ces deux qualités dont la rencontre est rare, auraient rivalisé à plaisir rien que pour orner l'homme. Il vante la facilité de son commerce, l'affabilité de son caractère due selon lui à un naturel enclin à la gaité (3). On éprouvera quelque peine, croyons-nous, à retrouver ce trait de physionomie morale dans le portrait empreint de gravité doctorale reproduit par Foppens dans sa « Bibliotheca Belgica », et qui représente Baius dans la soixante deuxième année de son âge, treize ans avant sa mort. Il avait, dit-on, l'art de s'attirer les sympathies, même des Princes et Opmeer (4) parle, à ce propos, d'une sorte de magnétisme moral. C'est ainsi qu'il sut garder toute sa vie l'amitié de Don Juan d'Autriche, gouverneur

de Belgique, lequel, à plusieurs reprises, fut son hôte au Collège Adrien. L'homme, sans doute, ne manquait pas d'entregent et avait, en tout cas, une forte pente à l'entêtement dans ses opinions (5). Malgré l'éloge mérité que l'on nous a transmis de ses vertus sacerdotales, sa conduite assez singulière dans l'affaire de la censure des jésuites Lessius et Hamelius par les Facultés théologiques de Louvain et de Douai, laisse soupçonner qu'il n'était pas inaccessible à la rancune (6). On peut se demander s'il pardonna jamais aux jésuites le rôle, aussi délicat que glorieux, joué par le P. François Tolet, lors de sa deuxième condamnation par Grégoire XIII, au mois de mars 1580.

Ses vertus

Ce qui par contre est hors de doute, c'est sa piété sacerdotale sincère. Baius, à sa mort, lèguera tous ses biens aux pauvres ; sa charité pour le prochain et l'intérêt réel qu'il porta aux études théologiques et à la prospérité de l'Université paraissent lui avoir rendus aisés des sacrifices d'argent considérables.

Pendant la période si troublée de 1578 à 1581, alors que le Collège du Pape doit pourvoir à l'entretien et au logement d'une garnison militaire, officiers, soldats et leurs ménages, vrais ou faux, il y nourrit à ses frais quatorze boursiers sur les dix-huit que le Collège comptait en 1578. Et quand, à bout de ressources, devant une situation, dont l'issue ne semble pas prochaine et qui grève son budget chaque jour davantage, il se décide à se séparer de ses pensionnaires, il garde encore pendant six ans deux bacheliers dont l'un, un jeune irlandais, Pierre Lombard de Waterford, devait devenir un jour archevêque d'Armagh et primat d'Irlande. Sans doute, cette libéralité n'exclut pas chez lui une exactitude de procureur fiscal ; elle tient une comptabilité précise et inscrira par exemple que « depuis la saint Jean d'été elle n'a plus touché, pour l'entretien de son domestique, un seul sou *(unum stuferum)* de revenu, tout en dépensant plus de cinquante florins du Rhin ». Il ne nous déplaît pas qu'un proviseur de Collège soit éco-

nome et prudent, alors même qu'il enseigne la théologie. Au reste, ces soucis de propriétaire et d'administrateur ne semblent pas avoir privé le prêtre et l'homme d'église des consolations réservées d'ordinaire aux âmes étrangères à ces préoccupations matérielles. Ce Docteur aussi soucieux de son revenu que de la gloire de saint Augustin, célèbre la messe tous les jours ; sa tendresse de dévotion, fréquemment y est telle qu'elle lui fait verser des larmes et en tire aux assistants.

Mais cette tendresse de piété n'exclut pas chez ce prêtre la conviction, ancrée et prompte à paraître, de son mérite ; on ne voit jamais que Baius ait, comme tant d'autres, manqué parfois de confiance en lui-même. Il nous invite plutôt à voir en lui une de ces natures heureuses dont le bonheur consiste, pour une bonne part, dans la satisfaction tranquille qu'elles éprouvent au sujet d'elles-mêmes. Il perce fréquemment chez ce Docteur un optimisme serein et tranquille qui jamais ne met le succès en doute et, par moment, paraît voisin de la plus franche naïveté.

Ses rapports avec Marnix de Ste Aldegonde

Lorsque Marnix de Sainte Aldegonde, un calviniste endurci et un disputeur retors, lui adresse une série de questions insidieuses sur le *critère* de l'Église et sur le sacrement de l'Eucharistie, Baius s'empresse de lui répondre en confessant ingénument son espoir « que Dieu voudra peut-être opérer dans l'âme du consultant » ; il ajoute même que c'est là l'objet de ses plus vifs désirs et de ses prières quotidiennes (7). Le Chancelier de l'Université n'avait-il donc pas connaissance du *Byencorf der H. Roomsche Kercke* dont la première édition avait paru en 1566, c'est-à-dire huit ans avant son échange de lettres avec l'auteur d'un livre que Quinet appelle « une gigantesque satire de l'Église catholique », une « huée immense, colossale, monstrueuse » poussée contre l'Église du moyen âge (8). Le sectaire dont le pamplet, suivant le mot très juste de de Thou, avait mis « la religion en rabelaiserie » a dû se frotter les mains quand dans la réponse à sa

question captieuse : l'Église est-elle prouvée par l'Écriture ou celle-ci par l'Église ? il lut l'énorme concession que voici : *L'Église n'est éclairée* que *par la vérité contenue dans les Écritures* ; *laissée à elle même, elle retomberait aisément dans ses ténèbres* (9).

Renvoyant Marnix au traité de saint Augustin : *De Unitate Ecclesiae,* Baius lui avait fait dans la même lettre, cela de la manière la plus formelle, une autre concession non moins inadmissible : c'est à l'Écriture qu'il faut demander une règle pour reconnaître l'Église du Christ : c'est même à elle *seule* qu'il faut demander cette règle. Il ajoutait, il est vrai, que pour reconnaître cette vraie règle scripturaire les fidèles doivent s'efforcer de tirer profit des lumières de ceux qui, de préférence à d'autres, reçurent de Dieu la véritable sagesse, tels Augustin et d'autres dont l'autorité est universellement reconnue. Ce sont des services du même ordre qu'il nous faut attendre des décrets des Conciles, des avis *(placita)* des Pontifes Romains, des maximes *(pronuntiata)* des Scolastiques... de ceux-ci toutefois, ajoutait-t-il, je ferais plus de cas, je l'avoue, *si plus appliqués eux-mêmes à l'étude des Écritures Saintes, ils n'avaient pas mêlé à leurs disputes tant de symboles empruntés aux ténèbres des philosophes païens.*

Répondre ainsi à un disciple de Calvin qui n'admet d'autre autorité que la parole de Dieu écrite, c'était évidemment lui donner beau jeu, pour se débarasser, moyennant quelques exercices faciles d'exégèse, du magistère vivant et de l'autorité enseignante de l'Église ; c'était de plus faire bon marché des promesses faites par le Christ à l'Église enseignante. Baius semble avoir aperçu les conséquences dangereuses du rôle, presque insignifiant, qu'il réservait au magistère vivant de l'Église vis-à-vis des Écritures ; sa lettre du 28 novembre 1577, qu'il écrit après avoir *relu* à loisir *(per otium)* celle de Marnix, semble due à un scrupule de théologien ; elle tend manifestement à prévenir les conséquences extrêmes de ses concessions.

De la parole de saint Jean Chrysostome, citée par

Marnix : plusieurs qui se vantent de posséder le S. Esprit n'expriment en réalité que leur sens propre, il ne faudrait pas conclure « que les témoignages des anciens, les décrets des Conciles, des anciens surtout, *examinés à la lumière des Écritures,* au cours de plusieurs centaines d'années, par les hommes les plus doctes et les plus saints et reçus jusqu'à présent sans contradiction, comme dûs à l'action du S. Esprit, *puissent être rejetés à la légère ;* pareil mépris d'autorités vénérables serait *difficile à excuser.* Les Conciles généraux, couronnés par le consentement des Pères et *reçus universellement par les fidèles* ont même ceci de propre : on estime, non sans raison *(non immerito)* et on *présume* qu'ils contiennent le sens de l'Église, de l'Église dont l'Apôtre affirme qu'elle est la colonne et le fondement de la vérité et au sujet de laquelle le Seigneur lui-même nous fait cette recommandation générale : « S'il n'écoute pas l'Église, qu'il soit pour toi comme un païen et un publicain. » Et mieux inspiré, cette fois, le théologien de Louvain montrait à son correspondant que cette autorité ecclésiastique qu'il refusait d'admettre au-dessous de celle du Christ, monarque invisible et unique de l'Église, était clairement révélée dans l'Évangile; c'était montrer l'Église dans l'Évangile et faire œuvre d'habile controversiste catholique ; malheureusement, la méthode même de ce controversiste, toute positive qui, à l'exemple de celle d'Érasme, se basait sur la Bible et sur les anciens Pères, le disposait peu à affirmer avec la vigueur qui eut été de mise, la subordination de l'Écriture à l'autorité du magistère vivant, juge infaillible du sens inspiré ; c'est timidement, avec une sorte de fausse honte, dirait-on, et un vrai luxe de précautions oratoires que ce Docteur défend la valeur des décisions doctrinales des Conciles et des Souverains Pontifes. Dans une lettre publique, François Horantius (Orantes, O. F. M.) tancera vertement le Chancelier de l'Université, *virum doctrina et pietate maximum,* au sujet de ses concessions imprudentes et de sa naïve complaisance vis-à-vis de celui qu'il appelle une « ombre de Calvin » : Hélas ! Monsieur, quelle fenêtre vous avez ouverte, bien

malgré vous, à ces furies en vue de leurs desseins perfides, par votre béni mot : à la *seule* Écriture sainte !... Vous avez trop épargné la verge ! N'en doutez pas : vous avez haï votre enfant.

L'enfant né malin ne manqua pas de tirer au sens calviniste l'imprudente exclusive de son correspondant : *En somme,* lui répond-il, *nous sommes d'accord : c'est sur l'Écriture qu'il faut asseoir tout le jugement qui doit nous permettre de reconnaître la doctrine apostolique et prophétique, seul fondement de l'Église ; tout le reste, opinions des Pères, décrets des Conciles, avis des Pontifes, axiomes des Scolastiques ne doivent être reçus que dans la mesure où ils sont conformes aux Écritures.* On conçoit la satisfaction de Marnix ; il appréciait l'importance de la concession qu'on lui faisait : *si nous obtenons ce point,* déclarait-il, *nous arrangerons sans peine tous nos autres différends doctrinaux.* Est-ce sans un sourire d'ironie que le rusé personnage qu'on a appelé « le frère de Rabelais et d'Ulrich de Hutten » répondit au « clerc » de Louvain : Votre réponse m'a si pleinement satisfait que je ne puis pas ne pas embrasser avec ardeur votre franchise : *ut non potuerim istum tuum* candorem *non vehementer exosculari* (10). Candeur? Peut-être, mais un mot plus sevère monte aux lèvres quand on voit cette plume complaisante accoupler l'idée d'Église avec celle de ténèbres. Hélas ! l'esprit Baianiste ne reculera jamais devant ce rapprochement hérétique. En 1794 encore, le Pape Pie VI dans sa constitution : *Auctorem fidei* devra condamner ce rapprochement dans une proposition du conciliabule janséniste de Pistoie : En ces derniers siècles, il s'est répandu un *obscurcissement* général sur les vérités les plus importantes de la religion, celles qui servent de fondement à la foi et à la morale de Jésus-Christ (11). Pour Baius aussi, la règle de foi suprême, celle qui prête à toute autre règle sa valeur et son autorité, ce n'est pas l'Église, c'est l'Écriture, l'Écriture infaillible qui ne peut errer, ni induire en erreur *quae nec falli potest, nec fallere* (12) : elle *contient* en elle la vérité ; l'Église, elle, emprunte sa lumière à cette

seule *(non nisi)* vérité contenue dans les saintes lettres ; *laissée à elle-même, elle retomberait aisément dans ses ténèbres.* Aussi est-il plus exact de prétendre que c'est l'Écriture sainte qui confère à l'Église du Christ son autorité et sa dignité plutôt que de soutenir la vérité du rapport inverse. Hâtons-nous d'ajouter à la décharge de ce Docteur catholique qu'il répondit avec plus de sagesse et de fermeté aux questions eucharistiques de son interlocuteur qui, suivant le mot pittoresque d'Horantius, « faisait la taupe en plein midi » (13).

Baius au Concile de Trente

Les biographes de Baius ont fait grand état de son envoi au Concile de Trente par le roi Philippe II. Quinet voit un titre d'honneur pour Marnix dans « sa volumineuse controverse théologique contre Baius, l'un des docteurs du Concile de Trente » (14). Le sieur Gilles-Joseph De Boussu, dans son *Histoire de la ville d'Ath* (15) croit même savoir que Baius jeta au Concile un vif éclat. En réalité, le rôle du théologien y fut plutôt modeste. Ce fut Granvelle (16) qui désigna Baius et Hessels, auxquels il adjoignit Corneille Jansenius, le futur évêque de Gand, pour se rendre à Trente en qualité de théologiens du roi d'Espagne. Les trois maîtres furent les compagnons de route d'Antoine Havet, évêque de Namur, de François Richardot, évêque d'Arras et de Martin Rythovius, évêque d'Ypres (17). En éloignant momentanément de Louvain les gémeaux théologiques, Baius et Hessels, Granvelle espérait donner à la querelle entre vieux et jeunes professeurs le temps de s'apaiser ; sans doute escomptait-il secrètement que les sages conseils des Pères réunis à Trente exerceraient une influence modératrice sur les tendances novatrices et l'humeur belliqueuse des deux amis.

Arrivés à destination le 21 juin 1563, les théologiens belges n'assistèrent effectivement qu'aux trois dernières sessions du Concile. Les matières qu'on y traita, malgré toute leur importance, n'offraient pas le moindre rapport avec les doctrines de Baius sur la grâce, le mérite et le

libre arbitre. Nous savons que l'auteur du *De Indulgentiis* fut, avec l'évêque d'Ypres, du nombre des commissaires chargés par le Concile de rédiger le décret sur le Purgatoire. Nous savons aussi qu'avec son ami Hessels et Corneille Jansenius il rédigea pour le Catéchisme Romain l'explication des dernières demandes de l'Oraison Dominicale (18). Assez effacé dans le domaine théorique, le rôle de Baius semble avoir été plus important sur un terrain tout pratique ; il agit très efficacement et fit preuve d'initiative pour défendre au Concile les privilèges de l'Université en vertu desquels elle nommait ou présentait à certains bénéfices ecclésiastiques les candidats de son choix. A ses légats au Concile, le Pape, sur le conseil de Granvelle, avait recommandé d'user d'une extrême bienveillance envers les deux professeurs suspects. De leur côté, ceux-ci, ne se jugeant pas hérétiques, ne crurent pas devoir présenter au Concile une justification de leurs opinions. A aucun moment du reste, il ne semble avoir été sérieusement question de leur condamnation (19). L'attente de Granvelle fut trompée : les deux maîtres lovanistes revinrent de Trente aussi férus de leurs préjugés qu'au jour de leur départ. Dès leur retour à Louvain, nous le savons par une lettre de Josse Ravesteyn, l'adversaire personnel de Baius, la controverse que le Cardinal appelait assez dédaigneusement *quelle contentione con li vecchi di Lovanio* reprit avec une fureur nouvelle (20).

Fidélité de Baius à la religio nationale : Catholicisr

Peut-être serait-ce ici le lieu de faire remarquer au lecteur belge qu'il est bien encore de « chez nous », mais dans un sens bien différent et tout à notre honneur, le Docteur qui condamné deux fois, de son vivant, par un Pape ne se décide jamais à rompre avec l'Église de Rome. Frappé à deux reprises dans ses opinions les plus chères, s'il ne s'élève pas jusqu'au silence héroïque, il demeurera en somme soumis. Il ergotera sans nul doute, il usera de biais et de distinctions concernant le sens des propositions condamnées, il enverra au Pape des apologies passable-

ment audacieuses, il marquera même jusqu'à la fin une pente obstinée à revenir aux thèses proscrites, mais ce qui paraît n'avoir à aucun moment fléchi en lui, c'est la volonté de rester fils soumis de l'Église Romaine ; c'est dans sa paix que nous le verrons quitter la scène de ce monde. Il est permis de ne pas aimer l'homme pour tout ce qu'il y eut de trop fuyant, de trop peu net dans sa conduite ; il faut lui savoir gré de ne pas avoir fait ce qu'on parut craindre un instant qu'il ne fit : un schisme (21).

Mais dans cette méritoire fidélité, il n'est que juste de faire remarquer l'influence heureuse de ses ambiances catholiques et de notre glorieuse tradition nationale. Un attachement inébranlable au Siège de Pierre, n'est-il pas aujourd'hui encore un des caractères distinctifs du catholicisme belge et y aurait-il témérité ou vantardise à affirmer que dans le passé nous ne fûmes pas moins attachés aux Pontifes Romains qu'aux plus populaires de nos Princes ? Ni de près, ni de loin, il ne saurait être question, lorsqu'il s'agit de Michel de Bay, de ce qui fait la grandeur tragique mais aussi l'impardonnable faute de Luther, c'est-à-dire d'une rupture brutale avec l'ancienne Église.

De moindre taille que les « héros » de la fameuse Réformation, s'il provoque peut-être un intérêt moins vif, il n'inspire certes pas les mêmes répulsions. Et c'est là le signe particulier de cette curieuse physionomie de Docteur, l'originalité aussi de la position doctrinale qu'il adopta : sans vouloir rompre avec l'orthodoxie, il reproduisit en fait une bonne partie des doctrines patronnées par les grands réformateurs religieux du XVI^e^ siècle, cela parce que — la raison est à retenir — il crut en découvrir les linéaments essentiels chez les Pères de l'Église Latine, chez celui-là surtout qui, toute sa vie, sera son idole et son oracle : saint Augustin (22).

Dangers des doctrines Baianistes

Est-ce à dire que les doctrines de Michel de Bay n'aient pas été un danger sérieux, un risque formel pour la pureté de la foi catholique en Belgique ? Il faudrait, pour croire

à l'innocuité des controverses amorcées par les deux professeurs de Louvain, oublier ou ignorer le trouble profond, le malaise inquiet dont souffrent chez nous les convictions religieuses au XVI[e] siècle. Ce n'est pas seulement sur toutes ses frontières, c'est au cœur même de ses provinces, dans les villes et dans les campagnes, que notre pays est travaillé par les prêches luthériens et calvinistes qui détachent les âmes à la fois du souverain légitime et de la religion des aïeux. Quand les idées de Baius répandues et, comme toujours, défendues par ses élèves avec une âpre intransigeance, commencent à diviser sérieusement les esprits, quand elles provoquent des dissensions intestines dans les communautés des Cordeliers (23), quand après une censure émanée de la Sorbonne parisienne (24), elles deviennent le point de mire des attaques des prédicateurs du haut de la chaire (25), Granvelle jugera sans doute qu'il est temps d'agir mais il usera de grands, de surprenants ménagements vis-à-vis des deux chefs du mouvement : Michel de Bay et Jean Hessels ou Johannes de Lovanio.

Politique de Granvelle vis-à-vis de Baius et de Hessels

Quoique muni d'un bref (26) de sa sainteté Pie IV qui lui donne pleins pouvoirs pour régler l'affaire d'autorité en dictant des ordres, il juge habile, avant d'agir, de se concilier l'esprit des deux maîtres lovanistes. Il les invite à faire partie de son conseil et cette charge honorifique ne les obligera ni à quitter Louvain, ni à renoncer à leurs chaires, il les attire par l'appât d'une grosse pension qu'il promet de leur payer sur sa cassette privée (27).

Dans une lettre que le célèbre ministre de Philippe II envoie de Bruxelles à l'Escurial, en date du 18 octobre 1561, il expose à son souverain les raisons de cette politique singulière : « Ces Docteurs lovanistes, écrit-il, sont par ailleurs absolument catholiques, *maxime catholici ;* ce sont des hommes très savants et de vie exemplaire; *si nous venions à les perdre, ce qu'à Dieu ne plaise, ils pourraient nuire gravement à l'Église...* (28) ». A coup sûr, si Baius ne « nuisit pas à l'Église », s'il lui demeura fidèle, ce fut sans

doute par piété sincère, par loyalisme traditionnel, — il s'imagina de bonne foi la servir même en adoptant les méthodes des hérétiques (29), — mais ce fut aussi, et pour une bonne part, parce que le Franc-Comtois finaud qu'était Granvelle sut employer toute son adresse — et elle n'était pas mince, — à ne point buter, à éviter de « pousser à bout » un esprit remuant et inquiet qui ne soupçonna jamais combien ses innovations doctrinales étaient hors de saison.

Modération du pouvoir enseignant envers Baius

Ce fut aussi et surtout peut-être parce que l'Église usa constamment à son endroit de bienveillance et que ses mesures de rigueur elles-mêmes restèrent en pratique empreintes d'une modération extrême et pleines d'une sage discrétion (30). C'est ainsi par exemple que la fameuse bulle *Ex omnibus afflictionibus,* signée par Pie V le 1er octobre 1567 et condamnant soixante-seize propositions, pour la plupart extraites des opuscules de Baius, ne le désignait pas nommément et ne le signalait que de la manière la plus flatteuse. Le Pape s'y plaignait de voir « des hommes d'une probité et d'un savoir par ailleurs reconnus, *spectatae alioqui probitatis et doctrinae,* répandre de vive voix ou par écrit des propositions scandaleuses et pleines de péril et en faire l'objet de leurs discussions dans les exercices académiques ». Aucun ouvrage de Baius n'était cité (31). Pour dérober son nom à la connaissance des censeurs on avait pris soin de ne leur communiquer que des opuscules préalablement amputés de leurs feuillets de titre. Les propositions n'étaient censurées qu'en bloc. On allait jusqu'à concéder que quelques unes pouvaient offrir un sens défendable (32) et cette concession, grâce au déplacement ingénieux d'une virgule, le célèbre *Comma Pianum,* la virgule de Pie V, allait permettre un jour aux Baianistes de prétendre que le Pape lui-même avait jugé quelques unes de ces propositions soutenables dans le sens même de leur auteur, interprétation que le texte visait précisément à exclure; de plus, par une dérogation aux usages reçus, la bulle ne fut pas imprimée.

A Louvain, elle fut discrètement intimée à l'étroite faculté (33), *strictae facultati,* c'est-à-dire dans l'espèce aux huit « lecteurs et régents » dont se composait la Faculté de théologie. Toute l'affaire aurait pu rester secrète, si les adversaires (34) de Baius qui avaient intérêt à l'ébruiter, n'avaient fait circuler dans le public quelques unes des propositions censurées.

Caractère hétérodoxe des opuscule de Baius et controverse qu'ils provoquent

Et cependant Pie V a été scandalisé personnellement par le *De libero hominis arbitrio* qui vient d'arriver à Rome et dont le chapitre dixième anéantit pour ainsi dire les forces du libre arbitre chez l'homme tombé. L'auteur ne s'avançait-il pas jusqu'à nous refuser toute liberté *morale* en dehors d'un secours actuel de la grâce? Sans ce secours, nous ne pouvons, soutenait-il, ni résister à la plus légère tentation, ni pratiquer un bien quelconque. Toute notre liberté est bornée dans son exercice aux biens et aux activités de la vie présente; elle est purement et simplement exilée de la sphère éthico-religieuse. Nous sommes libres de vouloir cultiver nos champs, élever des troupeaux, apprendre les arts utiles, etc. Mais là s'arrêtent nos libres choix. Dans son *De servo arbitrio* dont l'opuscule du théologien catholique rappelait l'inspiration et les tendances, Luther, en écrasant la volonté humaine sous le déterminisme universel, suite de l'éternelle prescience et de la volonté toute-puissante de Dieu, avait pareillement, — au prix d'une contradiction — reconnu et laissé à l'homme une certaine liberté dans le domaine des choses inférieures à lui (35). De plus, l'opuscule qui faisait scandale était joint à d'autres traitant, comme Granvelle l'écrivait de Rome à son Vicaire général Morillon, « les points les plus controversés aujourd'hui dans l'Église » tels que la justice originelle, le péché originel, la justification, le mérite des bonnes œuvres, toutes questions alors brûlantes, passionnément discutées et sur lesquelles l'écrivain énonçait des idées se rapprochant singulièrement de celles des Réformateurs. Et ces idées, désormais ne se confinent plus aux

enceintes des écoles ; elles ont commencé à essaimer dans le public avec les cahiers des élèves de Baius, elles causent des dissensions parmi les Cordeliers de la Province de Flandre ; l'esprit de contention gagne jusqu'aux religieuses, les bonnes sœurs grises qui se divisent sur les doctrines ou sur leurs défenseurs, sur ceux-ci sans doute bien plus que sur celles-là. Envers ces pauvres filles de saint François, Baius du reste paraît avoir été animé d'une spéciale bienveillance ; grâce à ses libéralités, celles du couvent de Chièvres pourront se constituer une rente annuelle de dix livres tournois pour une somme de deux mille livres « déboursez et donnez audit Monastère par vénérable homme, Maistre Michiel de Bay, Docteur en la saincte Théologie, demorant en la ville et Université de Louvaing ». Ne sont-elles pas excusables d'avoir nourri quelques sympathies pour les idées d'un Docteur aussi charitable ? Ces sympathies durent être assez vives et dégénérer en disputes et tiraillements sérieux, puisque le P. Julien Du Chesne juge opportun de faire communiquer aux sœurs la teneur des lettres par lesquelles il ordonne que les soixante-seize propositions de Baius, censurées par la bulle *Ex omnibus afflictionibus,* seront abjurées par chacun de ses religieux individuellement et tout écrit du novateur, en leur possession, livré aux supérieurs, dans les vingt-quatre heures qui suivront leur abjuration (36).

La querelle Baianiste à Louvain

C'est Louvain qui donne le branle au mouvement des esprits. A la Faculté de théologie, Baius compte des défenseurs et des adversaires également ardents (37). Cependant la masse du corps universitaire lui paraît acquise ; elle le défend en public et en privé. Robert Bellarmin qui arrive dans la vieille cité universitaire en mai 1569 et qui, dès l'année suivante, dans les leçons de théologie qu'il professe au Collège des Jésuites, réfute les propositions condamnées (38) est témoin de l'effervescence que cause parmi la jeunesse des écoles le mouvement d'idées issu des leçons de Baius. La promulgation (39) de la bulle de Pie V dans

les écoles, le 16 novembre 1570, note-t-il, a été pour beaucoup un vrai crève-cœur ; à Maître Michel lui-même elle a tiré des larmes. Le portrait que nous trace de lui à cette époque l'illustre controversiste explique l'influence qu'il exerce sur ses auditeurs : « c'est un homme d'un grand talent, rompu à la lecture de saint Augustin, faisant preuve au surplus d'une prudence, d'une piété, d'une humilité (40) peu communes ; il a soixante-six ans ; sa fonction décanale, la haute estime qu'on à conçue de son savoir et de sa piété lui assurent le plus grand crédit auprès des siens ».

Ténacité de l'esprit Baianiste, principe du Jansénisme.

Au reste, tous les témoignages sont d'accord sur ce point : Michel de Bay devait posséder à un rare degré l'art d'imprégner la jeunesse de ses idées. Ce qui le prouve, c'est que son esprit, malgré toutes les condamnations, s'obstinera à vivre dans la Faculté de théologie, d'une vie remuante, chicanière et tenace, la vie d'un parti autant et plus encore que celle d'une doctrine. Il ne périra pas mais il passera dans le Jansénisme qui n'est au fond qu'une formule élargie et plus complète du Baianisme (41). Il y a jusqu'à des signes extérieurs de cette filiation doctrinale.

C'est Jacques Jansson, un disciple fanatique de Maître Michel, fanatique au point qu'au dire du P. Rapin « il conserve dans son cabinet le portrait de ce savant homme dont la tête était environnée d'un rayon de gloire de la même manière que le portrait de saint Augustin (42) », c'est Jacques Jansson qui, Président du Collège d'Adrien, discernera et saura s'attacher le jeune Jansenius ; c'est lui qui lui soufflera le dessein d'écrire l'*Augustinus*. Et cet ouvrage fameux, nous le savons par une note manuscrite de l'auteur lui-même, a été écrit *ad excusandas* apophases (43) *Magistri nostri Michaelis*, pour faire l'apologie des propositions de Maître Michel. Et ce sont ces propositions encore qui, reprises et précisées par le Janséniste Paschase Quesnel, seront frappées par la célèbre bulle *Unigenitus* de Clément XI en 1713, ce qui n'empêchera pas le synode janséniste de Pistoie de les reprendre et cette révolte ouverte décidera finalement

Pie VI à cette suprême et énergique condamnation qu'est la Constitution *Auctorem fidei* du 28 août 1794.

Les historiens affirment assez généralement que cet acte de Pie VI donnait le coup de grâce à la secte. Ils omettent de dire qu'il doit être considéré également comme un désaveu suprême infligé au théologien dont cette secte avait épousé et développé les erreurs, hérité l'esprit et adopté, en les accentuant, les attitudes suspectes, tranchons le mot, déloyales vis-à-vis du pouvoir enseignant. Baius est un catholique qui, sans le vouloir expressément, fit énormement de mal à l'Église. Le courant doctrinal issu de lui, recueilli bientôt dans le lit plus large, plus longuement et plus savamment creusé de l'*Augustinus,* allait, pendant près de deux cent trente ans, répandre la discorde et le fracas de longues et furieuses controverses dans les Églises de Belgique et de France. Les essais de réhabilitation sont une des modes littéraires de notre époque ; historiquement, ils peuvent être un jeu non dépourvu d'intérêt, pourvu toutefois qu'ils n'essaient pas de donner le change sur l'objet essentiel en litige. Tous ceux qui seraient tentés, avec l'espoir secret d'innocenter le Docteur athois, viendront échouer sur ce fait qui s'impose à l'historien impartial des doctrines : l'esprit que Michel de Bay légua en mourant à ses disciples hâta l'éclosion du *Jansénisme*. Ce fut Baius qui prépara le bouillon de culture où celui-ci allait prospérer. La doctrine de l'évêque d'Ypres n'est que le Baianisme arrivé à sa pleine maturité et désormais en possession de tous ses moyens de nuire.

Nature du talent de Baius et caractère de son œuvre.

Cette filiation, à elle seule, devrait nous empêcher de ranger l'auteur des soixante-seize propositions au nombre des grands créateurs en théologie et même des grands hommes tout court. Grand homme ? Non, il se montra pour cela trop étroit dans ses pensées, si j'ose le dire, trop entêté dans ses opinions. Qui ne le sait ? Les entêtés sont aussi des aveugles ; moins que personne, ils s'aperçoivent des conséquences dangereuses ou néfastes de leurs philo-

sophèmes ou de leurs Θεολογούμενα. Ils dogmatisent, comme le vent souffle, droit devant lui, sans égard pour ce qu'il ébranle ou renverse. A un observateur impartial qui étudie sa vie et ses doctrines, Baius paraîtra ce qu'il fut en réalité : un professeur méritant, un maître appliqué et sérieux, assidu à lire les Pères, en particulier saint Augustin, mais infatué à l'excès d'une méthode dont la nouveauté le grisa au point qu'il se montra toujours incapable d'en apercevoir les énormes lacunes. Au fond, un esprit à œillères qui n'eut jamais de regard que pour la positive. Encore de ce champ visuel déjà réduit, son regard volontairement myope n'embrassa-t-il jamais que saint Augustin. Il n'a point l'érudition vaste d'un Bellarmin ou d'un Thomassin. En théologie, l'âge érudit, celui des « sommes patristiques », ne devait venir qu'après lui. Cela l'excuse quelque peu sans lui ôter je ne sais quelle étroitesse de génie. Comme écrivain, sur des points de doctrine, à première vue divers et nettement délimités, il composa, dans un latin merveilleusement limpide et aisé, de petits traités méthodiques et clairs. On ne se lasse pas, en les lisant, d'admirer l'élégance simple, la *concinnitas* de cette belle forme latine, sous laquelle, seule, une fréquentation plus assidue permet de deviner une pensée étonnamment mûrie qui donne à l'Augustinisme une cohérence et une rigueur qu'il ne connut jamais auparavant. Et c'est peut-être là que gît une des principales erreurs de Baius. En dogmatique, épris de clarté et de liaison rationnelle, il a poussé « jusqu'au bout » les « virtualités » de la pensée augustinienne, enchaîné les résultats et éliminé sans pitié tout élément qui cadrait mal avec la synthèse. Erreur de théologien ; un historien du dogme, plus curieux des contingences que de la nécessité, plus soucieux surtout des nuances historiques d'une pensée que de son ordonnance logique, ne l'eût probablement pas commise. Aussi à l'admiration sincère que le lecteur des opuscules ne manquera pas d'éprouver pour leur auteur, il se mêle, malgré tout, un regret. A l'écrivain et au penseur il manque une certaine ampleur du regard. Rien chez lui de compréhen-

sif, d'encyclopédique, rien d'un système qui tenterait d'embrasser dans son unité l'ensemble des données révélées. L'œuvre imprimée de ce théologien est loin de former un *cours* de théologie. Il serait injuste peut-être de lui en faire reproche. Par ses conditions historiques mêmes, l'époque où il vécut, condamnait la théologie à des besognes urgentes de controverse. Quinze ans avant sa naissance environ, des scrupules religieux tenaillant la conscience d'un moine augustin du couvent d'Erfurt avaient — le croirait-on ? — fini par amener une rupture du Christianisme Occidental ; le schisme né ainsi, vu ses origines, trouvait sa force et cherchait sa justification dans l'hérésie ; de plus tous les essais d'union sur un programme doctrinal commun avaient misérablement échoué ; le désaccord sur les questions qui avaient été l'origine première de la « sécession » des chrétiens dits protestants, s'était par là même fixé et consolidé ; il avait pris corps dans des groupes de croyants « séparés » ; il s'affirmait désormais dans des « confessions de foi » ennemies combattant la foi romaine sur les notions cardinales du Christianisme : salut, grâce, mérite, liberté, bref sur la portée et la signification de l'œuvre rédemptrice elle-même.

Les titres seuls des opuscules de Baius indiqueraient au besoin à quel degré ces questions s'emparèrent de son esprit ; il y cherche des réponses dans les idées de Saint Augustin et finit par donner de celles-ci une interprétation d'une rigueur et d'une précision systématiques qu'elles n'eurent jamais dans la conscience de leur auteur. Redisons à l'éloge des *opuscules* qu'ils sont loin d'être ce qu'ils paraissent à première vue : des dissertations sur des thèmes théologiques isolés, ils sont en réalité les gros anneaux d'une chaîne doctrinale très bien liée, trop bien pour y retenir tous les éléments indispensables à une solution achevée du problème de la justification. A les lire et à les relire on se persuade que l'auteur a dû en « ruminer » longtemps le contenu ; leur cohésion doctrinale dépasse, et de beaucoup, l'attente initiale du lecteur. Baius semble avoir

été de ces esprits tenaces et persévérants qui ne se sentent à l'aise que dans un champ assez restreint mais qui en explorent patiemment et avec des précautions défiantes jusqu'à la plus minime partie. Plus lents que vifs, ils font songer au bœuf traçant son sillon plus qu'à l'aigle prenant son essor. Et ce qui confirme cette impression recueillie de nos lectures, c'est que précisément on nous assure que dans la discussion scolastique, il semble avoir été assez médiocre : il était prompt à s'y buter, se dérobant au moment critique et montrant en général plus d'acharnement que de souplesse dialectique. Plus solide et mieux rompu aux règles du tournoi, le vieux Ruard Tapper qu'il accusait de Pélagianisme, régulièrement, acculait son impétueux agresseur ; il bridait sa fougue, le tenait en respect, le battait même sur son terrain préféré : saint Augustin (44).

Baius comparé à Hessels

Baius professe partout le plus grand respect pour le talent et le savoir de son ami Jean Hessels. Il avait conscience sans doute de lui devoir beaucoup. En tout cas, à lire les documents, celui-ci, qui loin d'avoir été le disciple de Baius fut plutôt son inspirateur, semble avoir eu l'esprit plus pénétrant et de plus large ouverture. On affirme de Jean de Louvain qu'il était « prompt et subtil et aigu à merveille en toutes disputes et questions scolastiques, vite à comprendre, subtil à inventer, sagace dans la recherche, vif à la riposte et d'une mémoire vaste, tenace et fidèle » (45). Aujourd'hui encore le catéchisme qu'on lui doit se lit avec agrément ; on ne peut qu'en admirer le texte substantiel et clair qui n'est souvent qu'une enfilade de passages empruntés à saint Augustin et mis bout à bout, ingénieusement. La mort prématurée de Hessels, survenue le 7 novembre 1566, fut peut-être un bienfait pour Baius. Si les deux professeurs lovanistes, tous deux également convaincus de la vérité des doctrines condamnées et aussi ardents l'un que l'autre à les défendre avaient eu à supporter en commun la condamnation fulminée par la bulle *Ex omnibus afflictionibus* leurs amours-propres blessés eussent été furieusement tentés

de s'encourager et de se soutenir l'un l'autre dans les voies de la révolte peut-être ouverte ; des rancunes mises en commun et dues à un commun malheur auraient pu les porter aisément à quelque regrettable éclat... heureusement, Baius se trouva seul devant les mesures des deux pouvoirs à la fois, pouvoirs également malaisés à braver, celui du Pape et celui du roi d'Espagne ; heureusement encore, il les éprouva, au moment voulu, également décidés à maintenir, coûte que coûte, la paix religieuse dans les Pays-Bas ; cette fermeté contribua à sauver le Docteur de sa propre faiblesse ; il se soumit sans arrière-pensée, croyons-nous, après huit protestations de soumission qui avaient paru peu efficaces...

Caractère moral de Baius

Si Baius ne semble pas avoir été un esprit supérieur, un de ceux dont l'inspiration renouvelle de larges portions de la science sacrée, — la sienne allait plutôt à l'engager dans de dangereuses impasses, — encore moins paraît-il devoir s'imposer à nous par la grandeur du caractère moral. Par ce côté encore, il ne peut que perdre, selon nous, à être observé de plus près.

Malgré notre désir, qui touche au scrupule, de ne pas diminuer l'homme, fût-ce inconsciemment, la sincérité nous oblige à dire que Baius nous paraît avoir été infatué, à un degré peu commun, de lui-même. C'est du moins l'impression qui se dégage des documents et elle s'est imposée à nous, avec une force croissante, au fur et à mesure que nous pénétrions davantage dans la familiarité, dans l'influence et dans les relations sociales du Maître athois. Baius fut ce qu'on appelle un homme trop heureux. Ayant prospéré vite, comblé d'honneurs, voyant habituellement s'empresser au-devant de lui les déférences respectueuses, il a dû, nous l'avons insinué déjà, avoir très vive la conscience de sa valeur et de son mérite personnels ; il s'habitua à voir céder à son prestige les situations et les personnes. Il deviendra, par exemple, Doyen de la Collégiale de Saint-Pierre, malgré son rang au chapitre : avant-dernier. N'est-il pas le premier

parmi les théologiens : *inter theologos primus* ? Il sera donc institué canoniquement *ob reverentiam personae*. Personnage imposant, il le sera partout, jusqu'à en être quelque peu encombrant parfois ; il est naturel qu'il ait éprouvé en lui-même la confiance de ceux auxquels les choses ont trop uniformément réussi.

De vie édifiante et d'une piété qui ne peut que rassurer d'abord sur ses desseins secrets, ce prêtre ne laisse pas de nous troubler quelque peu par l'excès même de ses prétentions, disons, son absence totale de modestie dans l'ordre spéculatif et doctrinal. Dès qu'on touche à ses opinions théologiques, quels sursauts d'amour-propre, quelle susceptibilité prompte à s'émouvoir, à protester et, en tout temps, quelle confiance naïvement doctorale dans la sûreté de sa méthode, dans la justesse de ses vues et, pour tout dire, quelle absence de soumission prompte et dévouée aux décisions doctrinales de l'Église. Sur le lecteur catholique d'aujourd'hui, sa lettre à Pie V produit un effet d'ahurissement ; elle a tout l'air d'une impertinence.

Baius craint *que l'honneur de sa Sainteté* ne souffre de la bulle *Ex omnibus afflictionibus* à cause des *calomnies* manifestes que contient cette censure ; il appréhende qu'elle ne devienne un sujet de scandale pour les Docteurs de son parti ; il se demande enfin s'il doit considérer cette censure comme *légitime* et *suffisamment réfléchie* ou comme *subreptice* et *arrachée par les importunités et les artifices de ceux qui persécutent les gens de bien plutôt qu'obtenue pour de justes raisons* (46). Pareil factum, on en conviendra, est d'un rustique, d'un homme qui manquant gravement aux convenances, ne s'avise pas, qu'à parler comme il le fait, il prête au Pape le rôle d'une dupe... à moins que ce ne soit de l'insolence et ce serait pire. Simple manque de bon sens sans doute mais preuve en tout cas de cette extrême infatuation de son mérite qui le porte sans cesse à discuter, à alléguer des textes, à se réfugier dans des distinctions, alors qu'il est grand temps de se soumettre.

C'est à quoi il se décidera enfin, mais non sans peine,

presque de mauvaise grâce et avec des façons qui ôtent de la beauté au geste. Pour l'amener à une abjuration secrète, pour le décider à demander l'absolution des censures papales qu'il a encourues, il faut que Morillon le raisonne pendant une heure et demie ; encore, pour cette capitulation, faut-il que le curé de Ste-Gudule vienne à la rescousse et le semonce vertement, en lui rappelant, à lui prêtre et Docteur en théologie, « qu'il était plus tenu d'obéir au Pape que à luy les Bacheliers de théologie auxquels il commandait » (47). C'est après cette abjuration dont il fut malade qu'il aurait fallu l'éloigner de Louvain. L'occasion était bonne. Baius eut accepté alors une mise à à la retraite que ses bonnes dispositions du moment rendaient possible et que des honneurs et des profits, — il n'y était pas insensible, — eussent rendue acceptable, séduisante peut-être (48). L'occasion négligée hélas ! ne se représenta plus et le Docteur, secrètement froissé, put continuer à épiloguer, à distinguer sur le sens et sur la provenance des propositions condamnées, sur la valeur et sur la portée de la bulle Papale, en un mot, à manquer en public et en privé, au silence perpétuel qu'il s'était vu imposer (49). Incontestablement, de tels procédés rappellent ceux des hérétiques. A parler franchement, Baius agace l'historien par ses perpétuelles oscillations entre la soumission cordiale et l'insubordination déclarée. Chose piquante ! Ce défenseur d'un surnaturalisme excessif, d'un dogme rigoureux à l'excès, — n'anathématisait-il pas toute éthique naturelle, ne traitait-il pas Bellarmin d'hérétique parce qu'il ne jugeait pas que « toutes les œuvres des infidèles fussent des péchés » — sur d'autres points donne à plein dans ce qu'on appellerait fort bien un minimisme surnaturaliste. C'est ainsi qu'il rejette l'Immaculée Conception de Marie ; il doute que la parole adressée à Pierre par le Christ : Confirme tes frères (Luc. XXII, 31 sq.) implique pour ses successeurs le privilège de l'infaillibilité doctrinale. Comme il est question de faire un office nouveau dont l'usage serait imposé à tous les diocèses, il déclare très sèchement que le

Pape n'a pas à s'ingérer dans le diocèse d'autrui mais doit se borner à « affermir ses frères ». On devine assez comment il entendait le mot. Dans le sens qui deux siècles plus tard sera condamné par le bref de Pie VI, *Super soliditate* frappant les théories de Febronius et de Valentin Eybel (50). Le Pape n'a pas juridiction *immédiate* sur tous les fidèles. Il ne montre pas plus de déférence pour les Conciles généraux, puisqu'il se hasarde jusqu'à prétendre que celui de Trente le cède à saint Augustin pour la propriété du langage, qu'il a négligé de relire ses chapitres dogmatiques, qu'il contient même une erreur. Tout porte à croire que dans ses conversations privées, il lui arrivait de s'échapper en des propos plus compromettants encore. Le jésuite Jean Harlemius prétend lui avoir entendu dire : Qui sait si le Pontife Romain n'est pas cet Antéchrist qui doit siéger dans le temple de Dieu (51) ? Pour l'honneur du prêtre et du théologien, espérons qu'il n'y a là que l'écho d'une parole mal comprise ! Mais, en tout cas, stupéfiant Docteur qui subordonne le successeur de Pierre à l'évêque d'Hippone, qui préfère à la foi de saint Pierre la foi d'Augustin, qui, sans plus de forme, traite d'hérétiques occultes, discernables par la seule écriture, des catholiques loyaux dont le seul tort est de ne pas partager ses vues sur la grâce et la justification. Le juge le plus indulgent sera forcé d'accorder que l'homme sentait quelque peu le fagot. Et ce qui est pire, c'est qu'il intriguait et usait de voies souterraines, pour répandre ses préjugés, au point qu'il finira par s'aliéner les sympathies, par s'attirer même les remontrances de ses collègues de la Faculté de théologie. Il existe une lettre de Gravius à Baius (52), accablante pour le destinataire et qui jette un jour très défavorable sur sa propagande auprès de la jeunesse des écoles (Voir Appendice III).

Avouons le : l'homme n'est pas grand ; il irrite par ses faux-fuyants, par ses retours chroniques aux articles incriminés ; il inquiète et surprend par sa faiblesse vis-à-vis de lui-même, n'ayant ni assez d'audace pour la révolte ouverte, ni assez d'humilité, de bon sens peut-être pour la

soumission sans phrases. Il a quelque chose de borné jusque dans son horizon théologique qu'on dirait comme borné par la lettre d'Augustin ; son interprétation de cette lettre une fois arrêtée, il n'en démord plus, il la ressasse, il la reproduit presque dans les mêmes termes, il en rebat les oreilles de ses auditeurs. Nul effort, nulle part, pour harmoniser cette interprétation avec la tradition catholique et avec la doctrine de l'École. Pas un instant il ne lui vient à la pensée qu'il a pu mal lire et mal comprendre, moins encore, que le sens qu'il donne, lui Baius, aux passages controversés n'a rien après tout qui s'impose ou qui fasse loi. Non, lui seul est sage, lui seul, c'est entendu, ne *déroge pas à la grâce du Christ,* toutes les Universités, qu'elles soient d'Espagne ou d'Italie, tous les théologiens jésuites, des hommes de la valeur de Bellarmin et de Lessius, *pélagianisent !* Ah ! la belle chose que la confiance en soi et dans quelle étrange posture elle met devant l'histoire ce prêtre vraiment docte et pieux mais qui n'en consume pas moins une vie à vouloir imposer à son Église un saint Augustin dont elle déclarera très haut, à plusieurs reprises, ne pas vouloir. Vraiment, on ne peut que souscrire au jugement de Dieringer : *l'obstination de Baius fut son malheur. Von vornherein,* déclare Scheeben, *stack etwas sectirisches in ihm.* Et si l'on s'étonne de rencontrer un tel entêtement dans un prêtre doué de réelles vertus, on fera bien de se souvenir de l'observation si fine du cardinal Commendon : chacun met son orgueil dans la profession qu'il exerce ; en tout autre domaine, l'homme aisément supporte tout.

Le cas de Michel de Bay

Pour nous, Baius c'est le professeur, l'homme en place et l'homme en vue, vite parvenu, trop vite même, aux grands honneurs, le maître honoré, très pénétré de l'idée de son mérite : il avait beaucoup d'esprit et moins qu'il ne pensait, opine Du Chesne, et ce maître s'est fourvoyé ; averti, il récidive, il s'obstine par la pensée de son prestige atteint ; il nous fait trembler pour sa fidélité ; il n'est qu'un homme et laisse assez voir que sa piété ne va pas jusqu'à l'humilité

profonde. Son histoire me paraît enrichir d'un cas illustre le chapitre de la logique, déjà très fourni, où sont classées les erreurs dues à l'amour-propre. Et, au total, nous ne serions pas loin de croire que c'est un historien, Crétineau-Joly, qui a le mieux jugé ce théologien en délicatesse avec le magistère suprême de son Église par cette formule lapidaire où la charité nous paraît tempérer heureusement le blâme : Il n'était ni un hérésiarque, ni un sectaire, mais il y avait en lui de l'étoffe pour ces deux rôles, si dans son cœur la foi ne l'eût emporté sur son orgueil.

Cette foi était sincère et profonde et capable par là de l'emporter sur son orgueil. Heureusement, pour la consolation de l'Église et le sort éternel de Baius, elle l'emporta jusqu'à la fin.

SECTION II

LES IDÉES

I. LE PRINCIPE DE L'ERREUR BAIANISTE

Si on nous demandait de définir le Baianisme et d'en condenser l'essentiel dans quelque formule prégnante, nous dirions volontiers qu'il consiste dans une *confusion,* dont l'occasion historique préexistait et dont il ne fit en somme que tirer, avec une logique impeccable, les conséquences extrêmes. L'erreur capitale du Baianisme, son πρῶτον ψεῦδος, consiste à dégrader, jusqu'à l'oblitérer totalement, la ligne de démarcation précise entre le naturel et le surnaturel en nous, la différence qui les distingue et les maintient en les opposant. Avec les théologiens Baianistes, ce qui est constamment en jeu, ce qui décide des positions et finit toujours par trancher le débat, c'est *la notion même qu'il s'agit de se faire de l'homme, pour reconnaître sa véritable nature,* surtout dans son rapport normal à Dieu, son auteur. Parmi tous les signalements doctrinaux qui ont été proposés du Baianisme, celui du P. X. Le Bachelet est certainement un des plus heureux : il est, *concernant l'état primitif de l'homme un optimisme radical,* qui entraîne par voie de conséquence *un pessimisme outré concernant la nature de l'homme déchu* (53).

Outrance donc dans la conception de deux de nos états, ce trait suffirait à légitimer la défiance, antérieurement à tout examen. L'erreur de Baius tombe sur un point central en théologie : la relation précise entre la nature et la grâce. Sur de tels points, par excès ou par défaut, l'erreur est aussi prompte à se produire qu'elle est importante dans ses conséquences.

État de pure nature nié par Baius

Michel de Bay est un esprit qui n'a jamais pu concevoir que Dieu aurait pu nous créer *tels que nous naissons aujourd'hui* — c'est l'énoncé même de la 55e proposition condamnée — c'est-à-dire, réserve faite du péché originel, dont évidemment nous nous passerions fort bien, sujets à tous les maux inhérents à notre nature, tels que la souffrance physique, la convoitise et la mort. Ç'a été un des meilleurs fruits de la controverse Baianiste d'établir, une fois pour toutes, la *possibilité* de ce qu'on appelle l'*état de pure nature,* c'est-à-dire d'une condition de l'homme, où il serait à la fois dépourvu de tout don de la grâce et exempt de la souillure originelle, et partant strictement réduit aux éléments de réalité qui le définissent en tant qu'homme. Évidemment, un tel état n'est et ne sera jamais qu'une abstraction utile aux théologiens, un instrument de travail, une sorte de conception-critère, permettant de délimiter exactement les frontières du naturel et du surnaturel ; sans être chimérique, il n'a jamais été un *état de fait,* un *état historique* de l'homme ; l'homme réel, celui qui remplit l'histoire, en la vivant, depuis Adam jusqu'à nous, ç'a été *ou* l'homme *élevé par la grâce, ou* l'homme *déchu par le péché, ou* encore l'homme *restauré par le Christ ;* il n'en reste pas moins vrai que notre nature n'*implique,* n'*exige* ni l'impassibilité ou l'exemption de la souffrance, ni l'intégrité au sens technique de ce mot, c'est-à-dire l'immunité de la concupiscence, ni l'immortalité corporelle, bref aucun de ces dons qu'en toute rigueur de langage il faut appeler *préternaturels.* Or cela précisément Baius le nie.

La condition naturelle de l'homme selon Baius

Partant d'une définition philosophique du mal qu'il emprunte à saint Augustin : le mal est la privation d'un bien *naturel,* il voit dans tous les maux qui résultèrent pour nous du péché originel la perte d'autant de biens *naturels* corrélatifs, appartenant en propre à la nature innocente. Il s'en suivait rigoureusement (75e proposition condamnée) que l'*immortalité du premier homme n'était pas un bienfait de la grâce,* c'est-à-dire un don *gratuit,* étranger au fond à notre *nature,* mais au contraire *sa condition naturelle.* Il s'en suivait non moins rigoureusement (21e proposition condamnée) que l'*élévation de la nature humaine et son exaltation à la participation de la nature divine étaient dues à l'intégrité de son premier état* et qu'il faut l'appeler *naturelle et non pas surnaturelle* (54). Dues à l'intégrité de son premier état... si l'expression est assez claire pour exclure la doctrine catholique, elle ne l'est pas assez pour écarter tout malentendu sur celle de Baius. Signifie-t-elle que dans la pensée du Maître lovaniste tous ces dons, surnaturels ou préternaturels, comme nous les appelons, étaient partie *essentielle,* intégrante de la nature d'Adam, découlant des éléments *internes* de cette nature ? En aucune façon. C'est là, croyons-nous, sur le principe Baianiste et sa réelle portée un contresens trop répandu encore.

Affinité du Baianisme et de l'Augustinianisme

On a donné du principe Baianiste cette interprétation exagérée parce que certaine forme *orthodoxe* de l'Augustinisme (54bis) redoute, et peut justement redouter, de se voir confondre avec lui. Pour augmenter la distance, minime en somme, qui sépare leur doctrine de celle que l'Église a censurée dans Baius, ces théologiens (Noris, Berti, Bellelli) avaient intérêt à rejeter, le plus possible, l'enseignement de Baius vers celui des novateurs sur l'état de justice originelle. Selon Bellelli par exemple Baius aurait enseigné que la grâce originelle était due à l'homme comme une *propriété naturelle* (55). C'est faire dire à Baius que la grâce et les dons font partie de l'essence de l'homme ou en

découlent ; l'*idée* de l'homme n'est vraiment *réalisée* que par leur possession.

Cette interprétation est une contre-vérité historique ; elle ne tient pas devant l'examen impartial des textes. Ceux qui la soutiennent ou n'ont pas lu Baius ou le font luthérien pour les besoins de leur cause.

Confusion de l'état de fait, chez l'homme avec son état de droit. Mysticisme surnaturaliste de Baius

Quand Baius affirme et répète, par exemple, que la justice ou la sainteté était *naturelle* à l'homme primitif, qu'Adam observait *naturellement* la loi, qu'un ordre *naturel* soumettait en lui les puissances inférieures de l'âme aux supérieures et toutes les parties du corps à la volonté, quand il prétend que Dieu n'aurait pu donner au premier homme *une âme vivante et lui refuser le Saint-Esprit,* il entend dire seulement, ce qui n'ôte rien à la substance de son erreur, que l'état *normal* de la nature humaine *exige* tous ces dons, qu'ils sont donc *naturels* au sens où on appelle naturel en général — ce sont ses propres paroles — tout ce qui appartient à l'intégrité, à l'état achevé, je dirais, si le mot était français, à l'entièreté d'une chose, tout cela sans quoi on ne conçoit pas *ou qu'une chose puisse être du tout, ou être comme il convient et exempte de tout mal.* Baius confond sans cesse « naturel » et « originel » ; à une notion *philosophique,* il substitue une notion *chronologique.* Pour lui, *tout ce que* l'homme reçut *en fait* en sa première origine ou, comme il dit, « en sa première nativité » lui est *naturel.*

Kleutgen a eu raison d'écrire que le *rationalisme* Baianiste se convertissait en son extrême opposé : le *mysticisme.*

Pour une raison ou pour une autre, Baius s'est persuadé que ce que nous appelons aujourd'hui la « vie de l'esprit », celle qui donne satisfaction aux besoins supérieurs de notre nature, les éthico-religieux, bref toute cette activité spirituelle où la scolastique voyait l'exercice de la *ratio superior* n'était possible que grâce à la possession, plus exactement à l'animation de l'âme par l'Esprit-Saint. Pour Baius, le moteur de l'âme, l'âme de l'âme, c'est l'Esprit de Dieu. Sans cet Esprit, animant l'âme par ce mouvement vers le

bien honnête qu'est la charité, l'âme peut bien faire vivre le corps, elle peut même déployer cette vie rationnelle dont l'objet ne dépasse pas la sphère des intérêts terrestres : *ratio inferior* mais elle ne saurait, sans cet esprit, s'orienter activement vers Dieu et vers le moyen de l'obtenir, la vertu et l'observation de la loi. Dans cet ordre *supérieur,* elle est *inerte* et *passive,* tant qu'un principe *extérieur,* qui n'est autre que le Saint Esprit, ne lui imprime l'impulsion vers le bien ou la charité. Sans le Saint-Esprit, l'homme est un décapité moral. Si par *dualisme Baianiste* on entend cette tendance à accentuer la différence de nos deux vies, vie naturelle et vie éthico-religieuse, inférieure et supérieure, ce dualisme ne nous paraît guère contestable. Mais l'homme évidemment, ainsi dut raisonner Baius, ne serait plus l'homme, sans sa vie morale et religieuse ; on ne peut lui concevoir d'autre destinée que l'union parfaite avec Dieu. Donc, l'homme ne sera ce qu'il doit être que par le don du Saint-Esprit. Baius, pour autant, n'a point jugé que cet Esprit constituât l'*essence* même de l'homme ou découlât de ses principes *internes ;* lui faire dire cela, c'est ignorer ou oublier qu'il était intelligent ; il a cru, et comme erreur cela suffit bien, que le Saint-Esprit était *exigé* par la destinée, la vocation naturelle de l'homme, vocation qui implique sa vie religieuse et morale ; il n'a jamais admis, et ceci est à noter, qu'il pût y avoir dans la nature humaine laissée à elle-même un principe suffisant de cette vie. Un bien honnête *purement naturel,* une religion *purement naturelle* sont choses inconcevables pour Baius. Etre sous l'influence du Saint-Esprit nous est, selon lui, sinon naturel, du moins *connaturel.*

Conséquences erronées de cette confusion

On peut prévoir, d'après cela, à quel état va nous réduire le péché originel qui bannit de l'âme le Saint-Esprit : plus de liberté morale, plus d'orientation active de la nature vers Dieu mais, pour ne rien dire de la concupiscence, amour du monde et cécité spirituelle qui fera que nous n'aimerons

pas Dieu et sa justice, même connus. On voit aussi où ce « surnaturalisme » outré, — nous l'appelons ainsi à défaut d'une meilleure dénomination — a mené Baius : à confondre l'*idée* de l'homme, telle qu'elle est donnée nécessairement avec l'essence divine et telle qu'elle est formellement présente à l'intelligence pratique du *Créateur,* avec cette même idée *telle qu'elle faisait partie du plan providentiel de Dieu sur la nature humaine,* plan qui suppose chez le Créateur un amour libre et *gratuit* auquel l'objet n'avait aucune condition à poser. Peu d'idées sont aussi étrangères à l'anthropologie Baianiste que celle de notre *adoption* divine. De même que l'oiseau ne peut voler qui a les ailes brisées, ainsi l'homme destitué du Saint-Esprit ne saurait opérer le bien (57). La vieille définition du chrétien, attribuée parfois à saint Irénée : L'homme est un composé d'un corps et d'une âme *et* du Saint-Esprit, exprime, selon Baius l'état *normal* de l'homme.

La méthode positive de Baius. Son hostilité à la philosophie

A la lumière de ces principes toutes les assertions de Baius s'expliquent et se suivent avec rigueur. Dieu n'a pu donner à Adam *une âme vivante et lui refuser le Saint-Esprit.* En être privé sera donc pour lui un mal *naturel,* tout de même que la cécité, la surdité sont des maux, puisqu'elles sont la *privation* d'un bien dans des natures aptes à en jouir. Et si vous demandez quel critère doit permettre à ce théologien de discerner les biens *originels* en l'homme, ceux qui relevaient de son « Institution primitive » il aura, comme on pense bien, recours non pas à la tradition des Docteurs *scolastiques,* il vous déclare net qu'il ne s'en contente pas, mais à l'*Écriture,* au « *témoignage vraisemblable des anciens Pères* » et aussi, m'a-t-il semblé, à une idée et une image, très personnelles, qu'il se faisait de la nature innocente, image et idée qu'on ne discerne qu'à une lecture attentive et qui trahissent un optimisme naïf et presque enfantin. Ne dites pas à ce Docteur que la nature humaine n'exclut pas, implique au contraire certains défauts inhérents à sa constitution même, que rien en somme n'obligeait Dieu à la

préserver ou à la délivrer de ces défauts, pareil ordre d'idées est tout *philosophique* et *ceux qui foulent ce sentier-là... pensent mal au sujet de l'Institution primitive de la nature humaine ; ils suivent la déraison des philosophes,* gens qui n'ont d'yeux que pour le cours *actuel* de la nature, qui négligent l'Écriture Sainte lorsqu'elle décrit la *pureté* de notre première création et qui déclarent naturel à l'homme cela seul que sa naissance lui fait à présent hériter de ses parents.

Entre la nature dans l'état de justice originelle et la nature déchue, il y a un moyen terme : *la nature comme telle.* Baius n'a jamais su, ni peut-être voulu l'apercevoir et cette cécité pour le « naturalisme » philosophique des scolastiques va l'égarer sur la voie d'un naturalisme mystique et fidéiste par rapport au surnaturel le plus indiscutablement tel.

Optimisme de Baius touchant l'état primitif de l'homme

La justice, affirme Baius, la piété, *les autres dons du Saint-Esprit* sont des qualités *naturelles* à l'homme, non qu'ils émanent de ses principes constitutifs internes, non que leur *cause* ou *origine* directes soient naturelles, ils peuvent fort bien, comme l'âme humaine, venir immédiatement *du dehors,* mais en ce sens que *sans eux l'homme n'est pas ce qu'il doit être,* — Baius a lu dans l'Ecclésiaste que « Dieu a fait l'homme droit » (Eccl. VII, 30) — et que l'*absence de ces dons est en lui un mal naturel.* Or, le mal naturel est incompatible avec la « *pureté* de notre création première », pureté qui, selon Baius, doit exclure tout défaut physique. Écoutez-le lui-même : « Tout ce qui appartient à l'*intégrité* » d'une chose de sorte que son absence lui soit un mal, il » faut en considérer Dieu comme l'auteur, il faut l'appeler » *naturel* par rapport à cette naissance originelle en laquelle » *Dieu créa bonnes toutes choses,* n'y instituant *absolument rien* » *de mauvais* mais leur conférant en leur naissance tout ce » que réclamait leur intégrité, soit dans l'opération, comme » le tact aux êtres qui sentent, soit dans leur origine, comme » la vue aux petits de certains animaux... » ; et voyez maintenant si ce qui suit ne relève pas d'une notion de félicité, presque idyllique, au sujet de l'œuvre des sept jours :

Aurea prima sata est aetas, « *et cette manière de naître,* » ajoute-t-il, *serait encore universelle aujourd'hui, si l'institu-* » *tion première de la création était conservée sans obstacle* ». L'obstacle, on le devine, c'est le péché. Lui seul a gâté la nature. La superbe, la concupiscence, la mort, la maladie dont traitent les médecins, tout cela est *contre* notre nature, est *en dehors* d'elle. Dieu n'a pu créer tout cela ! Des peines, des châtiments, que tout cela ! Cela n'est naturel que dans le sens *impropre* et *analogique ;* si nous naissons *aujourd'hui* soumis à tous ces maux, c'est que nous héritons de nos parents, non pas notre nature *originelle,* mais une nature *corrompue.* Est-ce assez clair ? Incapable de discerner ce qui relève de notre nature, comme telle, sous l'empire d'un optimisme qu'il estime pouvoir fonder sur l'Écriture et sur les Pères, et peut-être, à son insu, influencé par les naïves idées médiévales sur la félicité paradisiaque, cet esprit a confondu nature et supplément indu, secours gratuit, aide Providentielle extérieure, préservant la nature de ses suites les plus fâcheuses et immunité naturelle de ces suites, ou naturelle exigence de l'état de justice originelle.

Sur quoi se fonde en dernière analyse cette exigence ? Est-ce sur la nature humaine ? Est-ce sur les attributs divins : Sagesse et Bonté ? Sur ce point délicat, Baius n'est pas très explicite. Le texte que nous venons de citer montre en tout cas que son optimisme au sujet de la nature *innocente* répugnait à rattacher le mal physique à la causalité créatrice. Des propositions telles que la 55e : *Dieu n'aurait pas pu créer l'homme tel qu'il naît à présent,* inclinent à faire croire que Baius voyait une opposition entre les attributs *moraux* du Créateur et la concupiscence *naturelle* dans la créature humaine.

Analogie entre Baius et Günther

Chose significative, à une époque plus rapprochée de nous, le prêtre viennois A. Günther aboutira à des idées voisines de celles de Baius par une conception erronée précisément de la Bonté Créatrice.

Selon lui, la fin de la création n'est pas la gloire extérieure de Dieu mais l'amour pur, *die reine Liebe,* visant avant

tout le bonheur de la créature. Entre cet amour pur de Dieu et sa gloire, il accuse la théologie scolastique, d'avoir, par un reste d'idées judaïques, renversé le rapport ; pour cette théologie Dieu est le Maître, il n'est pas le Père aimant appelant les esprits créés à partager sa félicité. Ce n'est pas en vue de lui-même, c'est pour elle-même que Dieu a créé la créature (58). Aussi, la soumission de l'intelligence du premier homme à son auteur peut-elle s'appeler un *donum concreatum,* suivant la formule protestante, en ce sens au moins qu'on ne perçoit aucune raison « pour laquelle Dieu ne se serait pas uni à l'esprit créé, puisqu'en dernière analyse il l'avait créé pour le faire entrer en Lui, comme la Nature entre dans l'Esprit, c'est-à-dire pour s'achever en lui ». Selon Günther, la proposition : Dieu fait partie de la nature de l'homme, peut être niée *mais aussi affirmée.* Il faut la nier, si elle signifie que Dieu fait partie de la *nature* de l'homme, au même titre que les deux autres termes de la triade : Nature ou Esprit. (Pour Günther, l'homme est la synthèse des deux derniers) ; on peut l'*affirmer,* si elle se borne à signifier que « l'Esprit, de même que la Nature, s'achève en Dieu et y arrive au repos, tout de même que la Nature s'achève dans l'Esprit ». Mais ce rapport de Dieu à l'homme qui appartenait à l'état de justice originelle est-il naturel ou surnaturel ? Günther ne le dit pas et cette ambiguïté explique, sans la justifier peut-être, l'accusation que formula contre lui le Docteur J. F. Clemens de renouveler les erreurs de Baius sur l'état de justice originelle (59). A notre avis, Scheeben a eu raison d'affirmer que, volonté formelle d'orthodoxie mise à part, une nuance, à peine, sépare Baius de la *decentia creatoris* d'Augustiniens, tels que Noris et Berti. En tout cas, une erreur, énorme malgré tous les tempéraments, était posée : Ce qui est bienfait, gratuité pure devient chose due, exigible et donc naturelle. Toute barrière entre la nature et la surnature, entre les biens humains et le bien divin, se trouve renversée. Le professeur catholique a adopté les vues, on dirait même qu'il emprunte les comparaisons du Père de la

Réforme : *Sicut enim natura oculi est videre,* écrivait Luther dans son commentaire sur la Genèse, *ita natura rationis et voluntatis in Adamo fuit, nosse Deum, fidere Deo, timere Deum* (60). Dès lors, le péché originel doit léser l'homme dans ses dons naturels : l'homme déchu sera un être moralement et religieusement estropié. Sur ce point encore, le Docteur de Louvain allait se rapprocher du Prophète de Wittemberg.

2. LA CONCUPISCENCE

Vraie nature de la concupiscence

Excédé par ses tourments de conscience et dépourvu de cette humilité banale qui suggère le recours à la prière, le Docteur Luther s'était écrié : La concupiscence est invincible ! Elle est le péché originel lui-même ! La nature est viciée radicalement ! Triple erreur ! La concupiscence n'est pas invincible, même à la supposer, pour cette vie, indéracinable. Elle n'est ni le péché originel, ni un péché quelconque. Elle n'est en réalité qu'un mal physique, un inconvénient, si on y tient, une *imperfection propre à la nature humaine.* Si elle affecte actuellement en nous un caractère *pénal,* si elle est en nous l'*élément matériel intégrant le péché originel,* cela résulte uniquement du fait qu'elle a pris chez nous la place d'un don *gratuit* perdu : le *don d'intégrité.* Saint Paul, il est vrai, l'appelle un péché, mais c'est parce qu'elle est le fruit du péché et qu'elle induit au péché. (Rom. VI, 12) : *Ex peccato est,* comme s'énonce le Concile de Trente, *et ad peccatum inclinat.* On dit : une belle main, pour une belle écriture, la seconde étant l'effet de la première et, d'une maladie, on dira qu'elle est mortelle, parce qu'elle cause la mort. La concupiscence est si peu un péché que saint Jean Chrysostome déclare paisiblement : La racine de la concupiscence a pour principe la nature ; *convoiter en effet est naturel* mais mal convoiter est affaire de volonté (61) ». Pour Baius, au contraire, cet homme qui convoite naturellement n'est qu'une *fiction* (62). Comme Luther et Jansenius, il eut traité Chrysostome de Pélagien.

Le point vaut qu'on s'y arrête ; son importance pratique est telle qu'elle exige une explication franche et nette.

Quand les héros et les héroïnes de Georges Sand, par exemple, pour justifier leur sans-gêne à l'endroit de la morale vulgaire, allèguent la tyrannie du penchant, la « fatalité de la passion », quand ils obéissent sans remords à ce qu'ils nomment le vœu de la nature, ils oublient, ou feignent d'oublier, que la raison et la volonté libre font partie de cette nature au même titre que l'appétit sensible et qu'elles la munissent d'un pouvoir de coercition très réel sur l'instinct. Certes, ce pouvoir n'est pas *despotique* ce n'est pas celui d'un tyran sur un esclave enchaîné ; il ne prévient, ni le mouvement de l'appétit sensible vers son objet, ni son conflit avec la raison, prescrivant le bien honnête ; mais ce mouvement ne l'entraîne pas ; s'il le suit, c'est de son plein gré, précisément parce qu'il peut lui résister et qu'il lui commande, dès qu'il le veut. Un pareil gouvernement Aristote l'eut appelé *politique,* parce qu'il commande à un inférieur doué, sinon de liberté, au moins de spontanéité et, par là même, jouissant d'une indépendance relative vis-à-vis du pouvoir qui doit lui imposer sa loi.

Erreur fréquente au sujet de la concupiscence

Il y a ici, tendu au raisonnement, un piège qu'on n'aperçoit pas de suite ; s'y laisser prendre cependant, c'est s'engager dans la direction, où s'engagea le pseudo-Augustinisme de Baius et de Jansenius et même, quoiqu'avec des atténuations qui tiennent compte des décisions doctrinales, la théologie des « Augustiniens » : il faut se garder de définir la concupiscence par sa vigueur et son degré *actuels*. Il faut, avec non moins de soin, se garder de concevoir l'état de pure nature par voie de simple soustraction, *en retranchant de notre état actuel et tout le surnaturel proprement dit et le péché qui nous est si peu naturel qu'il est le désordre même de notre nature.* Une notion ainsi formée est entièrement insuffisante et conduit tout droit à la conclusion : L'état de pure nature est impossible. Il vaut la peine d'expliquer tout ceci.

Définir la concupiscence par sa *vigueur actuelle,* c'est confondre un *défaut physique* de notre nature avec *ses aggravations accidentelles d'ordre pénal, conséquences d'une faute morale.* Dans son état présent, la concupiscence est *en fait* un châtiment : c'est la suite du « péché de nature », matière à rudes combats, jusque chez les saints ou les régénérés, dans lesquels « il ne subsiste plus rien de la damnation » antique (63). Ce n'est pas tout. Nous qui croyons entendre en nous « des morts qui parlent », qui, volontiers, en appelons aux lois de l'hérédité, à la transmission des caractères acquis, nous demandons-nous parfois ce que peuvent ajouter de véhémence et de fureur à la convoitise *naturelle,* nos fautes personnelles répétées, nos habitudes coupables, nos mauvais penchants invétérés, les tares héréditaires qui en sont le legs redoutable, transmissible de génération à génération, pour ne rien dire de stimulants artificiels, tels qu'une éducation systématiquement irréligieuse ou areligieuse, ou l'action corruptrice d'un milieu social ? Que faisons-nous cependant ? Confondant ici le *degré* avec l'*espèce,* nous prenons, pour l'état *naturel* de la concupiscence, ses usurpations, ses conquêtes séculaires sur la liberté humaine. La confusion commise, on déclame, fort éloquemment et fort justement, contre cette fureur, ce prurit de pécher, cette *libido effraenis,* contre cette convoitise combative et robuste, *perduellis et lacertosa.* Le moyen, dès lors, de ne pas juger la concupiscence mauvaise *moralement ?* Par le tableau effroyable qu'on en a tracé, on a, par avance, mis de son côté toutes les vraisemblances, quand on prétendra que *Dieu ne pourrait créer l'homme en proie à un aussi exécrable désordre.* On a tort, en realité, parce qu'on a trop raison.

Il est trop clair en effet que Dieu ne peut créer l'homme ni avec le péché, ni avec les suites responsables du péché. Ce qu'il faudrait prouver et ce qu'on ne prouve pas, c'est que *la nature innocente répugne par elle-même à cette pente au péché qui n'est qu'un inconvénient physique,* relevant de sa notion même, comme la faim, comme la soif, comme le

sommeil ou la mort. Penchant indélibéré n'est pas faute : il peut en être l'occasion mais il peut l'être aussi de la vertu. Dieu est la cause de ce penchant mais dans ce sens impropre, où il l'est de la fatigue, par exemple, ou de la vieillesse.

Le secours divin, besoin naturel chez l'homme

Nous ne pensons point du reste qu'il puisse y avoir un état de l'homme qui le fasse échapper à la nécessité d'une grâce ou d'un *secours divin ;* c'est par *nature* qu'il est placé sous la tutelle et la providence de son auteur ; sous ce rapport, le péché originel contribue à lui *révéler* sa faiblesse *naturelle.* Pour se représenter *l'état de pure nature,* ce serait une méthode erronée que de retrancher à notre condition *présente,* en même temps que la grâce surnaturelle, tous secours naturels supérieurs à ceux de la Providence *actuelle.* Ce serait oublier que cet état est loin d'exclure un régime de secours naturels, plus abondants et plus directs que ceux de l'ordre actuel, sous lequel des secours spécifiquement surnaturels en tiennent lieu, avec avantage, peut-être pour l'humanité entière. Et qu'on n'objecte pas : Mais l'homme *tel qu'il naît à présent* ne restera pas innocent ; il y a impossibilité *morale* pour lui de ne pas pécher gravement. On peut répondre : cette impossibilité est *en fait* une suite du péché, non une infirmité de la nature ; elle ne prouve qu'une chose : la *nécessité* d'un secours divin *que notre condition exige.* Que Dieu, par impossible, le lui refuse et, du coup, le péché lui-même sera supprimé. Car l'homme ne pèche point, écrit Bellarmin, quand il fait *ce qu'il ne peut pas ne pas faire.* Et il ajoute :

Dans de pareilles conditions, la nature ne serait point mauvaise, bien que les sens, parfois, y fissent succomber la raison ; pareille chute en effet ne serait plus un péché (64). Malgré tout le respect que nous éprouvons pour le grand controversiste, nous pensons qu'il serait plus péremptoire de répondre que l'hypothèse du secours refusé est directement opposée à la notion même de l'état de pure nature, celui-ci étant par définition un état, où l'homme se voit muni de tous

les moyens naturels requis pour lui permettre d'atteindre sa fin naturelle.

Le pessimisme luthérien. Influence pernicieuse sur l'ascèse catholique

Quant au dogme luthérien de la corruption totale de l'homme par le péché originel, on peut se demander s'il y eut jamais doctrine plus monstrueuse et plus révoltante : l'homme devenu en quelque sorte péché, apte seulement à le commettre ! Quel dogme peut être plus pernicieux dans ses conséquences et ce dogme hélas ! est trop souvent confondu avec la vérité catholique sur le péché d'origine, laquelle se voit bafouée et exécrée par des écrivains qui, de la meilleure foi du monde, protestent, au nom de la dignité humaine, contre une doctrine qu'ils jugent offensante pour notre nature. Qu'on nous pardonne de citer, dans une aussi grave matière, un esprit aussi superficiel qu'Eugène Pelletan ! Son cas nous a semblé « représentatif ». Dans son livre : *Le monde marche,* il ne se lasse pas de fulminer contre ce qu'il appelle *la doctrine funéraire* de l'*Imitation de Jésus-Christ.* D'après lui, ce traité fameux d'ascèse chrétienne enseigne « que l'homme, être corrompu, plonge dans un milieu corrupteur appelé « Satan », aspire et respire continuellement la corruption. Quoi qu'il fasse ou quoi qu'il pense, il fait et il pense le mal ; il attire et il renvoie le mal, naïvement, spontanément, par conformation, par nécessité » (65). Caricature évidemment, si la caricature raille en accentuant outre mesure les traits distinctifs d'un visage ! Et certes le lecteur au courant vous accordera que le visage ainsi maltraité n'est point celui du Catholicisme authentique mais plutôt celui du Luthéro-Calvinisme. Prenons garde cependant et demandons-nous, si de notre côté, ascètes et prédicateurs n'ont pas contribué pour une part à mettre en circulation des idées outrées, concernant les dommages causés à la nature humaine par la faute d'Adam et, par là, à rendre plus ténébreux, s'il se pouvait, cet « univers ténébreux de la chute » dont parle Bourget. On a tant de fois dépeint la « nature corrompue », et avec des couleurs si fortes et si vives, on nous a mis si fort en garde contre

la concupiscence, « cette racine empoisonnée », comme dit Bossuet, « qui étend ses branches sur tous les sens et se répand dans tout le corps » (66), on nous a habitués si tôt à soupçonner partout ses pièges, — quand on songe qu'un saint Bernard en venait à redouter la santé parfaite (67) pour ses religieux — que nous avons pu passer pour croire la nature essentiellement mauvaise (68), vouée et livrée au mal, ce qui est, non l'enseignement catholique, mais le cauchemar sinistre né des affres de conscience d'un augustin allemand. A parler sans ambages, nous inclinons à croire que l'influence de l'Augustinisme sur l'ascèse catholique ne fut pas toujours des plus heureuses. Comme la notion que l'on adopte des *suites* du péché originel, bon gré mal gré, a une répercussion considérable dans le domaine pratique, il ne sera pas inutile d'exposer et, si possible, de préciser sur ce point la doctrine du Concile de Trente.

3. LA DOCTRINE CATHOLIQUE TOUCHANT LE PÉCHÉ ORIGINEL

Doctrine du Concile de Trente sur les effets du péché d'Adam

La faute d'Adam, déclare en substance le Concile de Trente, eut pour effet de *rendre pire* la condition, tant corporelle que spirituelle, de l'homme : *Totumque Adam... secundum corpus et animam in deterius commutatum fuisse.* La concupiscence, comme telle, n'est pas un *péché ;* elle subsiste, même dans les baptisés, comme matière à combat ; ses mouvements indélibérés ne sauraient nuire à ceux qui leur résistent virilement, avec la grâce du Christ, et refusent leur consentement ; le baptême efface *totalement* de l'âme le *péché originel*. L'Église dit anathème à celui qui affirmerait avec Luther que la faute d'Adam entraîna pour l'homme *la perte ou l'extinction du libre arbitre* ou que, depuis la chute, le libre arbitre n'est plus qu'un vain nom, un titre dépourvu de garantie réelle (70).

Pour exprimer ces suites dommageables de la faute originelle, la théologie traditionnelle possédait une formule qu'elle empruntait aux Pères : *Spoliatus gratuitis, vulneratus in naturalibus.*

Pareil à l'homme qui descendait de Jérusalem à Jéricho et que des voleurs de grand chemin dépouillèrent et blessèrent, le genre humain, par la faute de son chef, fut dépouillé et blessé ; dépouillé des dons gratuits qui étaient comme le vêtement de la nature ; blessé, de plus, dans cette nature même (71). Nous sommes loin déjà, par ce simple énoncé, de cette corruption foncière, *das allgemeine Verderben der menschlichen Natur,* de cette perversion radicale affirmée par le pessimisme luthérien ; il reste toutefois un doute sur le sens de la seconde partie de l'axiome : *Vulneratus in naturalibus.* Sur ce point, il faut l'avouer, la pensée catholique ne présente pas toujours toute la netteté désirable.

La nature blessée

Quand on parle des « plaies » que le péché fit à la nature ou que, laissant toute métaphore, on parle, avec saint Augustin, d'une « qualité morbide » (72), d'une « langueur » mortelle affaiblissant l'âme dans la pratique du bien, de « l'ignorance source de nos erreurs », de la « difficulté mère de nos tourments » ou que, précisant mieux encore, avec le vénérable Bède (73), on ramène à quatre chefs les dégâts causés à la nature par le péché : l'infirmité, l'ignorance, la malice, la concupiscence, un esprit réfléchi ne peut manquer de se demander : que faut-il entendre par la nature ainsi « blessée » ? La nature *innocente et entière,* celle que des dons *gratuits préservaient de ses misères naturelles,* ou bien la nature tout court ? Dans ce dernier cas, il faut admettre qu'après la chute elle n'a plus toute la perfection qui lui revient de droit. Sans être cette « racine et cet arbre corrompus » que Luther accable de ses dédains, elle serait cependant *diminuée,* soit dans ses capacités *intrinsèques* pour le bien (74), soit dans sa relation aux causes et aux conditions *extérieures* (75) qui peuvent, on le conçoit, lui en rendre l'exercice plus ou moins facile. Dès lors, dans l'ordre éthico-religieux, *la nature « tombée » ne serait plus de niveau avec la nature « pure »*. C'est ce que certains théologiens modernes n'ont pas craint d'admettre, s'écartant sur ce

point de la prudente réserve de leurs devanciers, pour des raisons dont la valeur, en somme, est loin de s'imposer. Pour nous, nous tenons fermement au principe : *Le péché laisse la nature intacte,* le péché originel surtout. Il n'est pas une faute de la personne mais une pure privation de la grâce qui l'atteint par le seul fait de sa naissance.

Des termes tels que la nature « déchue », la liberté « amoindrie et inclinée » (76), pour être bien entendus, appellent, comme terme de comparaison, non la nature au sens philosophique du mot mais *la nature dans l'état de justice originelle.* Ce que l'on appelle le désordre actuel de notre nature résulte bien de la perte d'un ordre, mais cet ordre était un bien gratuit, un don, le *don d'intégrité;* il n'était ni un droit, ni un avantage naturel du sujet qui s'en vit dépouiller. Nous sommes « déchus », certes, mais de ce que nous étions en fait, non de ce que nous pouvions prétendre être, déchéance relative, comme serait celle d'un pâtre qui, devenu roi, retournerait à sa condition première. Il n'y a pas d'argument *rationnel certain* qui, de nos misères intérieures présentes ou de l'état actuel de l'humanité, nous permette de conclure à une faute originelle, comme cause de cet état ; rien non plus n'autorise à affirmer que le jeu des causes extérieures naturelles ou le régime de Providence, auxquels nous sommes soumis aujourd'hui, soient en somme moins heureux, moins favorables à l'exercice du bien qu'ils ne le seraient dans l'état de pure nature. Le cri de Pascal : *La nature est telle qu'elle marque partout un Dieu perdu et dans l'homme et hors de l'homme,* n'est qu'une conjecture éloquente, ou suppose la foi et la véritable religion qui seule connaît à fond notre nature.

La nature tombée

Concluons que ce n'est pas sans distinctions, ni sans tempéraments surtout, qu'il faut parler de la « nature corrompue » ; détachée de tout contexte qui l'explique, nulle expression n'est plus ambiguë. Même là, où le radicalisme pessimiste de Luther est sans contredit exclu, n'arrive-t-il pas que la nature soit suspectée *comme telle,* comme si *tous*

ses mouvements étaient déréglés par eux-mêmes, comme si le rôle de la grâce était de la *détruire,* pour s'installer sur ses ruines, non de la *guérir,* en la reconduisant par degrés à cet ordre et à cette eurythmie intérieurs, privilèges *gratuits* qui la perfectionnaient *dans ses propres limites,* en l'affranchissant de misères, sans eux, *congénitales.* Au fond, ce qui est en question ici, c'est une conception, plus ou moins pessimiste, de la nature humaine après la chute. Pour nous, nous ne voyons pas quel intérêt le catholicisme peut avoir à se rapprocher sur ce point, plus que ses divines certitudes ne l'y contraignent strictement, du pessimisme luthérien, à répudier, en déclarant notre nature « amoindrie *en elle-même* » après la chute, la notion plus optimiste et plus généreuse de l'homme dont l'humanisme de la Renaissance passe pour être l'expression historique. Malgré ses imperfections, la nature humaine, comme telle, est bonne, étant l'œuvre de Dieu. Que le péché, un péché non personnel surtout, la puisse léser dans ses biens propres, c'est ce qu'il ne faut point admettre, sans preuves décisives (77). Quant à restreindre la lésion affirmée, par quelque expression vaguement limitative, outre que le procédé peut paraître arbitraire, n'est-ce pas se priver bénévolement de toute règle fixe, pour délimiter avec précision les suites dommageables de la faute originelle et, par une concession gratuite, rendre plus difficile la défense de la doctrine catholique contre la sombre théologie de Baius et de Jansenius.

On excusera ces précisions un peu longues. Nous les estimions nécessaires pour permettre au lecteur de mesurer l'écart énorme entre les positions de Baius et les nôtres sur le péché originel.

4. LE CONCEPT BAIANISTE DU PÉCHÉ ORIGINEL

Le péché originel, un acte

Écart énorme, disons-nous, car Baius affirme et ne se lasse pas de répéter que ce péché est un *acte* et non pas la simple privation de la grâce sanctifiante, laquelle nous est

imputée comme volontaire par la volonté pécheresse de notre premier père. Le baptême détruit bien en nous la culpabilité, *reatus,* mais il laisse subsister cet *acte ;* seulement, aux régénérés il n'est plus *imputé,* parce qu'en eux il ne *domine* plus, il ne *règne* plus. Doctrine presque luthérienne d'expression et peut être d'inspiration (78) et, en tout cas, en contradiction flagrante avec les définitions du Concile de Trente affirmant que le baptême efface en nous *tout péché.* On le devine, cet acte qui subsiste en nous, après le baptême, n'est au fond que *la concupiscence,* c'est-à-dire une disposition habituelle vicieuse, assoupie chez l'enfant mais qui, avec l'éclosion de la raison, va éclore à son tour et, par des fruits de malice, révéler sa nature. « Cet acte vicieux et désordonné » qui était latent en nous se déploie, en ce moment, en nous et devient en quelque sorte opérant. C'est une ignorance de Dieu qui nous empêche *positivement* de le connaître, une malice qui nous interdit de l'aimer et d'aimer sa justice, alors même que nous les connaissons, c'est de plus l'insubordination des parties inférieures de l'âme contre les supérieures et la révolte spontanée de la chair, dont nous ne réglons plus le mouvement à volonté. Par là, c'est-à-dire par ce mouvement dont nous rougissons, cette chair porte en elle comme un signe concret de la désobéissance originelle. Avec ces vices, écrit Baius, est conçu tout être qui, après la chute d'Adam, naît de l'homme et de la femme ; il est fils de colère et tributaire de l'éternelle damnation (79).

Nous sommes loin, avec ce Docteur implacable, de Jean-Jacques Rousseau et de son homme qui naît bon et que la société corrompt. Et cependant il faut donner raison à Baius, une fois qu'on accepte son point de vue. Ce qui est *nature* dans la brute, poursuit-il, ne peut être que *vice* chez l'homme (80), conclusion, dans ses principes, rigoureuse ; car si l'intégrité ou l'immunité de la concupiscence nous est *due,* elle nous est *naturelle.* Notre *nature* est donc viciée, dès lors que la chair convoite contre l'esprit. La concupiscence est une *perversion positive de la nature.*

Conséquences révoltantes

Aussi, voyez à quelle série de conclusions abominables il va aboutir avec de pareils principes. Le commandement : *Non concupisces,* tu ne convoiteras pas, d'après lui, défend les mouvements *même indélibérés* de la concupiscence : *Les mouvements pervers de la concupiscence sont, pour l'état de l'homme vicié,* — nous savons qu'il entend par là celui de l'homme tombé, — *prohibés par le précepte : Non concupisces* (Ex. XX. 17) ; *ainsi l'homme qui les ressent et qui n'y consent point, transgresse le précepte : Non concupisces, bien que la transgression ne lui soit pas imputée comme péché* (Proposition 75e condamnée) ; *les mauvais désirs auxquels la raison ne consent point et que l'homme subit, malgré lui, sont défendus par le précepte : Non concupisces* (Ex. XX, 17) ; (Prop. 50e) ; *la concupiscence ou la loi des membres et ses désirs pervers que les hommes éprouvent malgré eux sont une véritable désobéissance à la loi.* (Prop. 51e). Ainsi donc la concupiscence est à la fois *péché* et *antinature* en nous. Dès lors, il faut bien accepter aussi le dogme suivant : *Dans le juste qui retombe dans le péché mortel, la concupiscence domine derechef ; elle est en lui un péché, ni plus ni moins que les autres dispositions vicieuses.* (Prop. 74e).

Un péché non volontaire

Vous objectez : Mais tout péché doit être *volontaire !* — Pardon, réplique Baius, « *La nature et la définition du péché sont indépendantes de la volontariété de l'acte ; que le péché doive ou ne doive pas être volontaire, c'est là une question qui regarde sa cause et son origine, elle n'intéresse pas sa définition* » (Prop. 46e) ; on voit la conséquence : un acte, une *tendance* existant en nous pourront être un péché, *sans être formellement volontaires.* Et c'est bien la pensée que Baius développe dans le Chap. VII de son opuscule *De peccato originis.* Pour savoir si un acte est péché, il est inutile de chercher s'il a pour principe *une* volonté ou *quelle* est la volonté d'où il émane ; il suffit que, par nature, il soit une désobéissance aux commandements divins ; tout acte qui a ce caractère, d'où qu'il le tienne, est péché, sans ambiguïté

possible. Aussi *le péché originel est un vrai péché, cela sans aucune relation et aucun rapport à la volonté d'où il tire son origine.* (Prop. 47e). Sans doute, le péché, quant à la *responsabilité*, retombe sur celui qui en est l'origine mais « tout ce qui est péché par *nature*, quelle qu'en soit l'*origine*, nous est justement imputé, par cela seul que nous le portons en nous, si ce péché nous domine, soit actuellement, *soit par une disposition habituelle, de telle sorte que nous ne lui opposions pas une disposition d'esprit contraire* (81) ».

Et Baius allègue ici un très curieux passage de saint Thomas dont il ne donne malheureusement pas la référence : bien qu'il faille excuser de péché ce qui se fait contre la loi de Dieu mais à contre-cœur : *ab invitis,* il ne croit pouvoir excuser de même ce qui est fait contre cette même loi par ceux qui, sans vouloir la transgression, n'agissent cependant pas à contre-cœur : *a non volentibus qui non sunt inviti* (82). Nous n'avons pas réussi à retrouver le passage original auquel il est fait allusion. Si Baius traduit fidèlement la pensée du grand Docteur, nous aurions ici une trace de plus du rigorisme moral dont l'époque de saint Thomas n'est pas exempte et qui a été mis en pleine lumière par le P. de Blic, dans son histoire intéressante du « Probabilisme », publiée naguère dans le Dictionnaire Apologétique du P. d'Alès. Disons en passant que Baius ne se fait aucun scrupule d'abandonner le « Docteur Commun » sur les points, où celui-ci lui est nettement contraire, par exemple sur l'existence des vertus naturelles.

Ici, on voit sans aucune peine où tend la notion nouvelle que Baius nous propose du péché. En dissociant *malice morale* et caractère *volontaire* de l'acte, il tend à le transformer en *fait de nature ;* le péché est un *état* bien plus qu'une *décision personnelle.* Là où la connaissance divine ne discernera qu'un état *nécessaire* et *naturel, indépendant du libre arbitre,* la justice vindicative de Dieu pourra prononcer une sentence de mort éternelle.

Sort des enfants morts sans baptême

Qui ne voit à quel sort affreux pareille notion du péché et de son imputabilité va réduire les enfants, avant la réception du saint baptême : le péché originel est volontaire par une volonté *habituelle* de l'enfant ; ce péché domine *habituellement* en lui, par le seul fait de l'absence en lui de toute volonté *délibérée* contraire (Prop. 48e). Donc, par suite de cette volonté habituelle *dominante,* le petit enfant décédé sans le sacrement de la régénération, lorsqu'il aura atteint l'âge de raison, *haïra Dieu actuellement, blasphèmera Dieu, s'opposera à la loi de Dieu* (Prop. 49e). La cupidité qui tient sa volonté par cette disposition habituelle dominante passe à l'acte ; un acte délibéré contraire est impossible, car il supposerait la charité. Dès lors, on ne comprendrait plus que la haine actuelle de Dieu ne donnât point son fruit : l'enfer. Doctrine monstrueuse, théologie sans entrailles, dont la logique étouffe toute pitié ! Franchement, Baius, ici, est odieux ! Peut-on porter plus loin la haine de la nature, le mépris délibéré de ses destinées *naturelles,* l'ignorance systématique de notre rapport à Dieu, principe et fin dernière de l'homme *par le seul fait créateur !* Si ces doctrines inexorables représentent l'Augustinisme, il nous faut renoncer à l'Augustinisme, en optant pour ce que certains esprits appellent dédaigneusement un « Augustinisme édulcoré » ! Songez donc qu'un païen, tel que Virgile, conduit par les seules lumières naturelles, s'était montré plus clément, plus humain pour l'enfance moissonnée prématurément et, en somme, avait mieux pensé de son sort futur, un sort éternel ! Il lui avait assigné une place aux premiers abords de son enfer, dans de vagues limbes, pleins de ses doux vagissements, très loin du Tartare où le crime expie, près des hommes injustement mis à mort, ces autres innocents ; et son vers, ce vers virgilien qui a de merveilleuses douceurs, s'était trempé de larmes discrètes, il s'en était comme tout imprégné, pour dire la mélancolie de leur précoce destin :

Continuo auditae voces, vagitus et ingens
Infantumque animae flentes, in limine primo :
Quos dulcis vitae exsortes et ab ubere raptos
Abstulit atra dies et funere mersit acerbo.

(Aen. VI, 426-430)

Mais voilà ! Baius est le disciple servile d'Augustin et ce beau génie, par une rigueur que l'Église a jugée excessive, avait condamné les enfants morts sans baptême « à la plus douce des damnations » (83), à la peine la plus mitigée, *poena mitissima,* (84) mais enfin il les avait condamnés ! Et depuis cet arrêt, les *parvuli,* morts sans baptême, ont été un embarras cruel pour les théologiens qui prétendaient représenter l'Augustinisme pur et sans alliage. Alors que Pierre Lombard au XII^e^ siècle, avait ouvert la voie à l'opinion modérée, aujourd'hui générale, qui exempte ces innocents de toute peine sensible et se contente de les priver de la vue de Dieu, Grégoire de Rimini au XIV^e^ siècle penchera avec sympathie vers l'opinion odieuse qui les condamne à une peine sensible : *Sensualem poenam patiuntur ;* il aura beau ne pas vouloir trancher une question où l'Église n'a rien décidé et laisser à son lecteur la liberté d'opter entre les deux opinions, ses contemporains lui appliqueront, malgré tout, le sobriquet dérisoire de : *Tortor parvulorum,* le bourreau des petits enfants (85). Les réticences de Baius sur le sort éternel des enfants morts sans baptême ne sont que trop significatives (86).

5. SUITES FACHEUSES DE CETTE DOCTRINE POUR LA LIBERTÉ HUMAINE

Un lecteur intelligent qui dans un recueil de décisions doctrinales émanées du magistère ecclésiastique, prend pour la première fois connaissance des soixante-dix-neuf propositions de Baius, essaie bientôt, sous l'empire d'un besoin d'ordre et d'unité, d'organiser cette suite de propositions isolées, en les ramenant à quelque principe d'er-

reur, à quelque *dogme pervers* qui les envelopperait toutes à l'état virtuel et dont il serait possible de les déduire.

Nous croyons avoir indiqué clairement cette erreur : elle a consisté à *confondre l'état d'Adam innocent avec l'état naturel ou normal de l'homme*. Cette confusion commise, le péché originel ne peut que revêtir le caractère d'un total, d'un complet désastre de la nature humaine. Il en sera le ravage profond. Et comme le dommage subi est en raison des biens perdus et que l'idée qu'on se fait de notre état présent est fonction de celle de l'état de justice originelle, il était fatal qu'il se produisît une divergence radicale entre l'anthropologie catholique, d'une part, et celle de Luther, de Calvin et de Baius, de l'autre. L'opposition, nous pensons l'avoir montré, est celle d'un pessimisme radical à un optimisme relatif.

La liberté humaine après la chute

Pour le mieux faire voir, comparons les concepts qu'on se forme, dans les deux systèmes, de la liberté humaine ; c'est un point d'importance primordiale ; il peut servir à discerner infailliblement le vrai du faux.

Que devient cette liberté, après la chute ?

Elle est éteinte, déclare Luther, ce n'est plus qu'un *vain titre* (res de solo titulo) et l'homme qui fait *ce qui est en lui* pèche mortellement (87).

Après le péché, opine Calvin, l'âme reste « abysmée en ce gouffre d'iniquité » ; elle est « non seulement vicieuse mais aussi vuide de tout bien » ; on sait du reste que la prédestination calviniste réduit la volonté humaine au rôle d'instrument passif de la volonté divine ; le système consacre le *monergisme de la grâce nécessitante* ; par elle seule, la volonté humaine, après la chute, est *incapable de* tout *bien moral* : « La volonté donc, selon qu'elle est liée et tenue captive en servitude de peché *ne se peut aucunement remuer à bien,* tant s'en faut qu'elle s'y applique ». On conçoit d'après cela qu'il estime l'homme « une fort misérable créature » (88). Ni Luther, ni Calvin n'eussent pris à leur compte le mot de Salluste : *Falso queritur de natura sua genus humanum.*

Par la chute d'Adam, répond le Concile de Trente, les hommes sont tombés sous la servitude du péché ; ni les œuvres de la nature, ni l'observation de la loi mosaïque ne pouvaient les en libérer ; seule la grâce de Jésus-Christ justifie ; l'homme toutefois *doit coopérer* à cette grâce ; il peut aussi lui refuser son consentement ; *le péché d'Adam n'a pas détruit en lui le libre arbitre ;* il l'a seulement *atténué et incliné* (attenuatum et inclinatum) ; sans la grâce prévenante et adjuvante, l'homme ne peut rien pour sa *justification* mais il s'y dispose *en consentant librement à cette grâce et en y coopérant* (89). Peut-on enseigner plus magnifiquement le *synergisme* de la liberté humaine et du secours divin ? Pareille doctrine est aussi éloignée de Pélage que de Calvin. *Grâce* et *liberté* sont respectées dans leur dualisme irréductible. Pas de grâce *forçant* et, par là, *détruisant* la liberté ; pas de liberté *méritant* et, par là, *détruisant* la grâce. Le catholicisme, écrit le protestant Walther Köhler, a du moins cet avantage de maintenir la dualité des deux termes opposés, tandis que Luther (comme Zwingle et Calvin, autre est le cas du *synergiste* Mélanchton) élimine absolument l'un des deux (90).

Écoutez maintenant dogmatiser Baius.

Impuissance totale de la liberté pour le bien moral

Pélagien, Pélagien, s'écrie-t-il, *celui qui déclare le libre arbitre capable* par lui-même *d'éviter n'importe quel péché* (Prop. 28e). Le reproche est irritant sur les lèvres de celui qu'un théologien a fort bien appelé : *le Pélage du Paradis terrestre !* Baius inaugure ici une stratégie, celle qui accusera Molina de déroger à la grâce de Jésus-Christ et à l'autorité de saint Augustin, tandis qu'elle-même décriera notre nature, sous prétexte d'exalter la grâce : *Le libre arbitre, sans le secours de la grâce de Dieu, n'est capable* que *de pécher* (Prop. 27e). *Des voleurs et des brigands, ceux qui enseignent... que, sans ce même secours, l'homme puisse résister à une tentation* quelconque, *sans qu'il s'y laisse induire et soit vaincu par elle* (Prop. 30e). *Il tient pour Pélage, celui qui reconnait un bien* naturel *quelconque, c'est-à-dire qui doive son origine*

aux seules *forces de la nature* (Prop. 37e). Tout *ce que fait le pécheur, tout ce que fait l'esclave du péché est péché* (Prop. 35e). *Dans* tous *ses actes, le pécheur est asservi à la cupidité qui le domine* (Prop. 40e).

Ainsi, pas d'amour *naturel* de Dieu ! Admettre son existence serait « faire injure à la croix du Christ » ! (Prop. 36e). Pas de morale *purement rationnelle* ! L'Éthique à Nicomaque, ce chef-d'œuvre, si largement mis à profit par saint Thomas, dans sa théorie des vertus, n'est qu'un ouvrage sans objet. Il pourra bien traiter des devoirs (officia) mais la nature humaïne ne pouvant, par ses propres forces, rapporter ces devoirs à la fin véritable, ce qu'il appelle vertu n'est que vice. Il n'y a pas, en dehors de la grâce du Christ, de principe de vraie moralité. Il n'y a pas de bien *stérile* par rapport à la fin dernière unique, la vision de Dieu. Une œuvre est *salutaire* et, comme telle, mérite le ciel, ou bien elle est *péché*. Pas de milieu. Par nos seules forces naturelles, nous ne sommes pas même capables d'un acte moralement bon. C'est pour l'adulte non baptisé, le péché forcé, c'est le mal devenant pour ainsi dire l'essence même du mouvement volontaire. Ces principes posés, Baius était tenu de prononcer ce verdict désespérant :

Toutes les œuvres des *infidèles,* sont des péchés et les *vertus des philosophes* sont des *vices*. (Prop. 25e.)

6. UN PARADOXE : L'HÉROÏSME DE REGULUS, UN PÉCHÉ

Les « splendida vitia » des païens

On connaît le paradoxe brillant, souvent prêté à saint Augustin, touchant les vertus des infidèles ; elles ne seraient en réalité que des vices splendides : *Splendida vitia* (91). Ce mot odieux, Augustin ne l'a jamais écrit, je crois, bien que, converti et devenu chrétien, il ait jugé les vertus *naturelles* par elles-mêmes incomplètes, inférieures à la *vraie* piété et à la sagesse chrétienne, bien que, par un reste d'habitudes de rhéteur, il ait pu, en cette matière, forcer l'expression, jusqu'à paraître mépriser et réputer vices, des vertus qu'il estimait seulement de rang inférieur. Qui lit Augustin devra

bien, pour ne pas être dupe de la forme oratoire qui enfle parfois sa *pensée* elle-même, tenir compte de la judicieuse observation de saint Bonaventure jugeant le Docteur d'Hippone : *Plus dicens et minus volens intelligi* (92) ; il dit plus mais c'est moins qu'il veut faire entendre.

Baius, lui, dans son exégèse intransigeante, ne prétend pas qu'on lui adoucisse la lettre d'Augustin. Sous ce rapport, le titre qu'il donne au 5e chapitre de son opuscule sur « Les vertus des *impies* » est significatif. Le voici : Si Augustin nie que les vertus des impies, vertus qu'ils ne rapportent pas à Dieu, soient de véritables vertus, ce n'est pas pour la raison que ces vertus ne les conduisent pas au salut, *c'est parce qu'elles sont des vices et qu'elles les damnent !* (93).

Et ne vous imaginez pas que ce soit là pour Baius une simple conception *théorique !* Loin de là ; il voit, dans cette négation des vertus naturelles, un intérêt *pratique* de tout premier ordre. Celui qui admettrait leur existence, ne serait pas apte, selon lui *à l'œuvre de l'éducation chrétienne :* ut non satis idoneum sentiam ad formandos christianorum mores qui in ea (quaestione) turpiter hallucinetur » (94) : Voici un ivrogne, un impudique, un insulteur, un détracteur, un homme en proie à quelque autre habitude vicieuse ; il faut l'arracher à son vice mais de quelle manière vous-y prendrez-vous ? Le philosophe vous renvoie à l'espoir des récompenses, à la crainte des peines, à la haine de la laideur morale, à l'amour du bien honnête, à d'autres stimulants humains du même ordre, cela pour l'engager à la pratique du bien. Je vous le demande : une pareille exhortation, l'estimez-vous suffisamment chrétienne ? A un captif, à un homme embarrassé dans les liens de l'impiété, vous apprenez à mettre son espoir en lui-même ; vous lui dites que sans libérateur, par la seule connaissance du péché, il peut arriver à briser ses liens ! Ne vous écrierez-vous pas plutôt que c'est là un gentil ou quelque juif se glorifiant dans sa loi ? Pour le coup, voilà un théologien intolérant ; il aurait fait brûler le livre si bienfaisant du P. Eymieu sur

« le gouvernement de soi-même » ; ce livre n'apprend-il pas aux âmes « à mettre quelque espoir en elles-mêmes » ou du moins à tirer d'elles-mêmes tout ce qu'elles peuvent et à « collaborer », de tout leur pouvoir, à la grâce du Christ ; par contre, il eut sans doute furieusement applaudi Mlle Léontine Zanta, lorsque dans sa thèse *La Renaissance du Stoïcisme au XVI^e siècle,* le siècle de Baius précisément, elle établit que le Néo-Stoïcisme humaniste aboutit « au *rationalisme* Cartésien et à la morale indépendante », bref à la « sagesse laïque ». Le reproche n'est pas nouveau : « Vous ressuscitez le Stoïcisme », criait à ses adversaires le janséniste Macaire Havermans et ces adversaires étaient tous ceux qui enseignent « qu'il exerce un acte de vertu, celui qui fait le bien moral, précisément en raison de son honnêteté naturelle, sans rapport à Dieu » (95). Vertus superbes que les vertus des Stoïciens et des Péripatéticiens ! Ils en ont rempli des volumes et tout cela n'est pas le fruit de la droite raison mais de la raison orgueilleuse (96). Tel avait été l'inexorable verdict de Baius. Devons-nous dire que ce verdict est prononcé au nom de saint Augustin ?

Franchement, il y aurait alors un « Augustinisme » que saint Augustin aurait répudié et le protestant Cunningham aurait pu dire avec raison que saint Augustin n'a jamais été « Augustinien » (97).

La pensée de saint Augustin au sujet des vertus naturelles

Les vertus des païens, des péchés ! Se rend-on bien compte de l'absurdité que le seul rapprochement des mots prête au Platon chrétien ? Ces vertus les aurait-il louées, surtout, les aurait-il données en exemple aux chrétiens, si, comme Baius, il y avait vu des « vices et des péchés méritant le supplice : *vitia et peccata digna supplicio.* Avec les réserves que lui imposait leur erreur *religieuse,* Augustin a loué les vertus qui ont fait les héros antiques : leurs mœurs, écrit-il à Evode, ont été si pures et il y a eu en eux « tant de frugalité et de continence, de chasteté, de sobriété ; » tant de mépris de la mort, quand il s'agissait de servir » leur patrie et tant de religion à garder la foi, non seulement

» à leurs concitoyens, mais à leurs ennemis mêmes, qu'ils » méritent d'être proposés en exemple à tout le monde ». Et son grand cœur a répugné à jeter dans la géhenne de feu « les hommes illustres de la ville de Rome », bien que son intelligence, influencée à l'excès par le dogme accablant de la justice et de la prédestination divines, n'ait pu se résoudre à s'arrêter dans une opinion aussi consolante. Et sur ce point, qui sait si Zwingle n'est pas aussi près de la pensée de saint Augustin que Luther? Il est en tout cas plus près de son désir, qui fut de voir sauvés ceux dont il admirait « l'esprit et l'éloquence, poètes, orateurs ou philosophes qui se sont moqués chacun à leur manière des faux dieux du paganisme » (98). Ou bien faudrait-il admettre deux Augustin? L'échappatoire, on le pense bien, serait trop commode. Je crois cependant que de son œuvre, si vaste, on pourrait, sans trop de peine, en dégager deux, assez peu ressemblants, opposés même, suivant qu'on accentuerait tels ou tels traits, appartenant pareillement à l'original, unique, mais extraordinairement riche et complexe.

Psychologie de saint Augustin

Saint Augustin possède avec saint Paul, avec Luther même, — pourquoi ne pas l'avouer? — ce trait de ressemblance que sa psychologie individuelle et ses expériences personnelles ont laissé leur trace sur ses doctrines capitales. Peu d'hommes ont eu, au même degré, le sentiment de la misère, de la faiblesse et de la corruption humaines. Paul et Augustin! tous deux, notez-le, des convertis, tirés, l'un d'un aveuglement spirituel obstiné, l'autre de la servitude humiliante de la chair, par un coup souverain de la grâce prévenante! Est-il surprenant qu'ils aient eu du pouvoir de cette grâce un sentiment exalté et comme jubilant? Et Luther, un converti encore, mais à sa manière, et sans aucune garantie contre le risque d'illusion, lorsqu'il s'est senti « délivré » de lui-même, des tourments que lui causaient ses combats intimes, de son corps-à-corps anxieux avec la concupiscence, de la conscience de son iniquité personnelle, par l'erreur, allégeante pour lui, de la « justifi-

cation » par la foi seule, par l'abandon confiant à un Christ masquant le péché — inguérissable — du manteau protecteur de sa sainteté rédemptrice. Si l'on n'oublie pas le caractère inspiré des écrits de saint Paul qui nous garantit son inerrance, privilège auquel Augustin, non plus que Luther, ne peuvent prétendre, serions-nous trop audacieux en jugeant que de ces trois hommes aucun ne fut « modéré » dans l'expression de la conviction religieuse, vraie ou fausse, qui les possédait? Le génie, passionné pour l'idée, est-il modéré, ou bien se soucie-t-il, avant tout, de l'exprimer fortement? Quand saint Augustin affirme la nécessité de la grâce, comme la condition indispensable de la vertu, il s'élève avec tant de force contre le naturalisme de Pélage qu'il semble proclamer l'inaptitude radicale de la nature au bien moral. Sous peine de devoir condamner la lettre de ses affirmations, l'exégèse théologique doit le sauver de ses outrances d'expression. *Augustinus,* ainsi s'objecte l'augustinien Grégoire de Rimini, *hic locutus est excessive, ut se maxime elongaret a sententia haereticorum* (99). Parlons net : si certains textes dans leur crudité littérale expriment la pensée de saint Augustin, alors, non seulement l'Église Romaine a condamné le Docteur de la grâce, puisqu'elle a condamné quelques unes de ses assertions textuelles, mais encore le Calvinisme, le Baianisme, le Jansénisme seront, comme on n'a pas manqué de le prétendre, les héritiers légitimes de sa doctrine, puisqu'ils ne sont autre chose que le sens littéral, mais poussé à l'extrême, de certains passages du saint Docteur. La critique protestante (100) confesse rondement aujourd'hui qu'en matière de péché originel, par exemple, l'Augustinisme de Luther est d'une couleur notablement plus foncée que celui d'Augustin lui-même. Concluons de tout ceci qu'il faut « atténuer » saint Augustin par saint Augustin lui-même, chaque fois que les textes s'y prêteront, et que c'est une faute, là où il s'agit de découvrir sa vraie pensée, de ne pas en embrasser *tous* les aspects, les opposés de préférence, ceux où deux excès se corrigent et se réduisent par leur opposition même. Quand

il s'agit de saint Augustin, toute exégèse unilatérale devrait être plus particulièrement exclue. Il a écrit par exemple : « Les vertus que l'âme croit avoir, ces rênes dont elle gouverne son corps et ses instincts, soit pour atteindre, soit pour retenir ces vertus mêmes, si elle ne les rapporte à Dieu, sont *plutôt des vices que des vertus* » (101), mais il a écrit aussi et dans un endroit qu'on cite volontiers pour en faire un contempteur de notre nature : « Cependant l'image de Dieu qui est empreinte dans l'âme raisonnable n'est pas tellement effacée par les affections terrestres qu'il n'en reste encore quelques traits : ce qui nous fait dire avec raison que *les gentils au milieu de leur impiété ne laissent pas de faire et de penser quelquefois des choses conformes à la loi de Dieu* » (102).

Baius altère la pensée d'Augustin

Il est arrivé, au cours des siècles, à saint Augustin ce qu'on peut appeler l'aventure banale des maîtres, compromis par leurs disciples imprudents ou inintelligents. Sous prétexte de ne pas laisser altérer la pensée du maître, ils s'attachent obstinément à en maintenir l'expression la plus radicale et la plus intransigeante. Le maître aura écrit : « Le libre arbitre n'est bon qu'à pécher, si le chemin de la vérité lui demeure caché... » ou encore : « La volonté est libre dans la mesure où elle a été libérée, elle s'appelle volonté pour autant... ». Le disciple, lui, bien loin d'adoucir, va accentuer la couleur pessimiste et déterministe de ces textes.

« Non délivrée » écrit Baius, la volonté est *toute cupidité ; c'est là le vrai nom de la volonté et cette cupidité n'est pas l'addition d'une nature étrangère, c'est le vice de la nôtre ; or, si la volonté, non encore délivrée, est tout entière cupidité, laquelle est un vice, c'est donc par cette cupidité vicieuse qu'elle fait tout ce qu'elle fait et de la sorte elle n'est déterminée qu'à pécher...* » (103). Répugnante doctrine ! Elle explique le reproche irrité que le rationaliste Hartpole Lecky, dans son *Histoire des mœurs en Europe*, a pu adresser, avec quelque apparence, aux théologiens : « ils ont dépeint la nature humaine, comme asservie à la domination absolue du mal,

et ils s'élevèrent parfois à de telles hauteurs d'absurdité qu'ils considérèrent les vertus mêmes des païens comme de réels péchés » (104). On pense bien que *tous* les théologiens ne sont pas atteints par ce reproche mais Baius l'est et, avec lui, le sont tous ceux qui superposent en nous une grâce efficace *irrésistible* à un libre arbitre *moralement perverti,* à ce « principe radicalement mauvais en nous » où se reconnaît, jusque chez le rationaliste Kant (105), un legs du vieux Luthéranisme; tous ceux qui, au nom des vertus théologiques, condamnent ces belles grecques que sont les vertus cardinales et, pour quelques passages ambigus du Docteur d'Hippone, n'hésitent pas à mutiler ce chef-d'œuvre qu'est la IIª IIᵃᵉ de saint Thomas ! Défions-nous d'un surnaturalisme qui calomnie la nature déchue, au point d'ôter tout sens au beau vers de Corneille :

Elle a trop de vertus pour n'être point chrétienne.

Ou bien l'auteur de Polyeucte serait-il quelque peu suspect de Pélagianisme ? Si notre libre arbitre par lui-même ne peut *que pécher,* par où veut-on qu'il s'ouvre à la grâce pour l'*accueillir ?* Si l'image de Dieu est à ce point détruite dans l'âme humaine par le péché d'Adam, comment la grâce fera-t-elle, pour *s'y ajuster,* afin de la restaurer en la sanctifiant ? Eh quoi ! des vices, la chasteté de Lucrèce, la frugalité de Paul-Émile, la pauvreté de Curius et de Fabricius, toutes les vertus qui rendirent Rome maîtresse du monde ! Et cependant ce n'est pas à les renier, ces vertus, c'est à les purifier, c'est seulement à les perfectionner, que l'auteur de la Cité de Dieu conviait les Romains, lorsque, dans un magnifique mouvement d'éloquence, s'adressant au Génie de Rome, il s'était écrié : « Convoite plutôt ces biens-là, ô Génie romain, digne de louanges, ô race des Régulus, des Scaevolas, des Scipions et des Fabricius ; convoite plutôt ces biens et apprends à les distinguer de cette vanité honteuse et de la malice fallacieuse des faux dieux, s'il brille en toi *quelque principe* naturel *de vertu, c'est de la piété* véritable *qu'il attend sa pureté et sa perfection ;* l'impiété le dissipe et lui attire des châtiments. Choisis maintenant l'objet de ta

poursuite : que ce ne soit plus en toi-même mais dans le Dieu de Vérité qu'on te loue désormais sans erreur » (106).

7. LA THÉORIE DES DEUX AMOURS

Ce « principe naturel » de vertu que saint Augustin discernait chez les païens et qu'il les invitait à achever dans la « piété véritable », Baius, lui, l'éliminait, ou mieux, il le transformait en vice par sa théorie étroite et intolérante *des deux amours*.

Nous avons déjà eu l'occasion de signaler son mépris de toute éthique *naturelle* ; pour lui, pas de bien moral qui ne soit un fruit de la grâce. Le devoir, s'il n'est pas rapporté à la fin de la véritable religion, n'est qu'un vice singeant la vertu : *vitia virtutes imitantia* (107). Il va sans dire que cet absolutisme du « tout ou rien », en matière de morale, ne lui permettait pas d'admettre un moyen terme *indifférent* entre l'action vertueuse et le péché. Ceci, il ne le dit pas, ou du moins nous n'avons pas trouvé cette proposition sous sa plume, mais les assertions abondent qui la renferment virtuellement.

La *Theologia amoris* : la charité et la *prava cupiditas*

A l'en croire, toute poursuite d'un bien particulier, lequel n'est pas *en fait* rapporté à Dieu, le Bien universel, mais dont la nature n'exclut pas la *possibilité* de ce rapport, par là même, n'est plus une action vertueuse, c'est un péché. Seul le rapport de l'acte à la fin surnaturelle constitue sa moralité. Évidemment, ce « révélationnisme » outrancier nous mène tout droit à une morale *théologique* des actes humains, où leur intention surnaturelle décidera, en dernière instance, de leur bonté ; pas d'*honnêteté* en dehors du motif *religieux* et, comme l'intention de la fin est au fond un exercice de charité, le principe est posé ici de cette théologie qui regardera le motif formel de la charité, comme le seul surnaturellement efficace et agréé de Dieu. « *Tout amour chez la créature raisonnable* », dira Baius, *est ou bien charité chrétienne, effusion du Saint-Esprit, ou bien cupidité vicieuse*.

attachement déréglé au monde, condamné par l'apôtre Jean (Prop. 33e). Dès lors, du point de vue *théologique,* l'amour créé n'est jamais indifférent, il est ou méritoire ou démérito ire devant Dieu ; le rapport à la fin constitue l'objet moral comme tel, qui dès lors est sanctifiant par nature ; l'amour d'un objet où ce rapport fait défaut, ne peut être qu'un péché (108). Si pour sauver la morale *naturelle* qui a pour objet ce que saint Augustin appelle « l'honnêteté de la vie présente » vous en appelez au texte de saint Paul aux Romains : « Des païens qui n'ont pas la loi accomplissent *naturellement* ce que la loi commande », accomplissement qui sera sans doute une bonne action, Baius vous répondra que cette exégèse est pélagienne, cela *parce qu'elle interprète le texte de véritables païens, n'ayant pas encore reçu la lumière de la foi* (Propos. 22e).

La pensée de saint Augustin

Il nous serait aisé de montrer que c'est là accuser de Pélagianisme saint Basile, saint Jérôme, saint Jean Damascène mais il est plus piquant de faire observer que le reproche atteignait saint Augustin lui-même ; en effet, tout en interprétant le célèbre texte des païens convertis à la foi du Christ, le Docteur de la grâce n'avait pas *exclu* l'exégèse que Baius traitait de pélagienne ; il avait admis que les purs païens « jusque dans l'impiété de leur vie faisaient des actions conformes à la loi et avaient fait preuve de sentiments que, suivant la règle de la justice, nous louons à bon droit ». N'avait-il pas écrit que « jusque dans la vie du plus perverti des hommes, il était bien malaisé de ne pas découvrir quelques *bonnes œuvres* » (109) ? Mais il avait écrit également, reconnaissons-le sans détour : Tout amour de la créature raisonnable est amour du monde *ou* amour de Dieu et encore : « Tout amour que nous éprouvons est *ou* mauvais et alors il s'appelle *cupidité,* passion, *ou* droit et alors il s'appelle *charité* ou dilection » (110). Mais cet idéalisme moral, si élevé, dont aurait pu sortir un rigorisme puritain, condamnant en bloc toute l'activité utilitaire de la cité terrestre et la poursuite des biens de culture en général,

fort heureusement, chez lui, fut tenu en échec par la solidité du bon sens qui lui fit reconnaître l'existence d'attaches innocentes aux biens créés. De plus, évêque et chargé de la conduite d'un troupeau chez lequel les misères morales contrastaient parfois brutalement avec cette morale, dont le rapport à l'Absolu était comme l'âme et le critère souverain, il fut bien forcé d'en rabattre, comme on dit vulgairement, et de ne pas condamner comme péchés des actes humains dont le mobile, sans *exclure* l'amour du Bien suprême, s'inspirait cependant immédiatement de l'amour d'un bien créé. *Regnat carnalis cupiditas ubi non est Dei caritas.* Si l'on ne veut pas que cette disjonctive devienne une sentence de condamnation, prononcée contre toute la culture antique et contre notre civilisation moderne, il faudra bien accorder que dans la pensée du saint Docteur la « caritas Dei » n'est pas seulement la vertu théologale de charité, fondée sur la foi, mais tout mouvement quelconque de la volonté humaine vers un bien dont l'amour n'implique pas le rejet du bien Absolu. Hiérarchie des biens, hiérarchie des amours qu'ils inspirent et des motifs qu'ils suggèrent à nos actes délibérés, saint Augustin a pu nous enseigner tout cela, je ne puis croire qu'il ait songé à condamner, en bloc, la poursuite des biens temporels, lorsqu'elle respecte la loi éternelle. En ce cas, il eut brouillé le Christianisme avec la vie et c'est ce que faillit faire son intraitable disciple.

Non, le péché ne commence pas rigoureusement à la frontière précise de la foi ou de la charité surnaturelles ; un bien moral est *possible*, nous ne disons pas, est *réellement produit*, qui ne relève pas de l'influence sanctifiante du Christ. En rejetant l'odieuse disjonctive de Baius, l'Église, par le fait même, maintenait l'existence de ce moyen terme entre la sainteté et le péché ; elle affirmait une vérité que Baius ne semble pas avoir aperçue, l'identité de la moralité et de la nature raisonnable qui s'exprime dans les principes de la syndérèse ; elle sauvait la morale antique, celle d'Aristote et de Zénon, du discrédit dont la voulait frapper un Augustinisme intempérant. C'est un service qu'elle rendit

à la philosophie morale, où elle sut voir ce qu'elle est en réalité, un noble effort de notre nature vers le bien honnête. Sa parole nous assure qu'il y a des vertus *naturelles* dont les actes, sans conduire à la vision de Dieu, sont bons et irréprochables, du point de vue de la pure raison. Elle ne juge pas autrement que Voltaire, dans son poëme de « la loi naturelle » (111) :

Les vertus des païens étaient, dit-on, des crimes
Rigueur impitoyable ! odieuses maximes !
Penses-tu que Socrate et le juste Aristide,
Solon, qui fut des grecs et l'exemple et le guide
. . . . . .
Aux fureurs des démons soient livrés en partage
Par le Dieu bienfaisant dont ils étaient l'image ?

8. LA LIBERTÉ PSYCHOLOGIQUE

a libertas a necessitate

Mais cette image, précisément, dans la théologie de Baius, existait-elle encore, *après la chute ?* La faute d'Adam ne l'avait-elle pas altérée au point d'ôter à l'âme le privilège qui vérifiait ce glorieux attribut ?

Ce n'est pas par grâce, c'est par *nature* et par un effet de l'acte *créateur* qu'elle est l'*image* de son auteur, comme les créatures sans raison sont ses *vestiges*. Et cette ressemblance spéciale avec Dieu lui venait, entre autres origines, de sa liberté qui la rend maîtresse d'elle-même et du monde. Le libre arbitre est, d'après saint Augustin, le principe non seulement de notre supériorité mais encore de notre *domination* sur les animaux. Commentant le *Faciamus hominem* de la Genèse, il disait : « même en dehors de l'*intelligence* par laquelle nous l'emportons manifestement sur les animaux, on a raison aussi de s'arrêter au sens spirituel : soumettons-nous toutes les affections et tous les mouvements de l'âme que nous avons pareils à ceux des animaux ; dominons-les par la *tempérance* et par la *modestie* » (112).

Nous avons dit plus haut que Baius déniait à l'homme

tombé *la liberté morale,* ou l'aptitude à l'action vertueuse ; sans la grâce, il n'est capable que du mal. Il s'ensuit non seulement qu'il pèche dans toutes ses actions mais encore qu'il le fait *nécessairement* et ainsi la négation de la liberté morale devait conduire à la négation réelle, sinon verbale, de la liberté *psychologique*. Si, en dehors de la *grâce* ou de la *foi* surnaturelles, l'homme ne peut que faire le mal, si, réduit à ses propres ressources morales, il pèche *nécessairement,* il faudra prétendre, ou que sa faute ne lui est pas imputable, ou que la responsabilité peut dériver d'un acte humain rigoureusement déterminé dans sa cause.

C'est à ce dernier parti que s'arrête Baius. Eh bien ! oui, pour qu'un acte soit péché, l'indéterminisme des philosophes, la *libertas a necessitate,* que les Écritures ne connaissent pas sous le nom de liberté, n'est pas requise ; une réelle indifférence de la volonté, la possibilité pour elle d'opter entre les deux termes d'une alternative, bref l'absence de tout *déterminisme intérieur* sont choses superflues. Un acte est libre, par cela seul qu'il échappe à toute *contrainte extérieure :* « Seule *la violence répugne à la liberté naturelle de l'homme* » (Prop. 66e). Et comme il est énorme de nier la liberté, Baius en gardera le nom mais, en sophiste, il lui donnera un sens qui est la négation de celui que nous suggère notre expérience psychologique personnelle et que suppose toute la vie sociale et morale des collectivités humaines. Il le fera en s'abritant derrière l'affinité de deux concepts, voisins mais non identiques, affinité qui fut de tout temps le refuge des ennemis de la liberté ou des déterministes aux abois : il s'agit du concept de la *spontanéité* et de celui de la *contingence* proprement dite d'une opération. Le premier exclut *de* l'opération la nécessité venant du dehors, c'est-à-dire la contrainte ; le second exclut *dans* l'opération la *nécessité interne*. La spontanéité est compatible avec le déterminisme qui entraîne toute nature vers un terme fixé à l'avance, sans alternative possible ; au contraire, la contingence requiert absolument l'*indifférence active du sujet agissant.*

Vraie notion de la liberté sychologique

Pour être libre, il ne suffit pas, comme on dit vulgairement, de faire ce qu'on veut, même en voyant fort bien ce qu'on fait ; il faut encore que notre acte soit vraiment *en notre pouvoir,* il faut, en d'autres termes, qu'il résulte d'un choix entre deux attitudes possibles du principe même qui opère le choix. Il serait absurde, par hypothèse même, de prétendre que Dieu souffre violence dans la production de son Verbe. C'est par nature qu'il l'engendre, comme il s'aime, et cette activité étant selon sa nature, s'accompagne d'une joie infinie ; cette activité est bien ce qu'on peut concevoir de moins *contraint ;* en ce sens, saint Thomas n'a pas craint d'écrire que c'est *librement,* c'est-à-dire sans violence que le Saint-Esprit procède du Père (113). *En ce sens* encore, on pourrait soutenir que c'est *librement* que l'Absolu des Panthéistes se développe dans ses diverses déterminations finies. Mais la procession du Saint-Esprit n'est pas libre, en ce sens que le Père pourrait, à son gré, lui donner ou ne pas lui donner origine ; l'évolution de l'Absolu panthéiste n'est pas libre, en ce sens que cet Absolu pourrait, à son gré se développer *ou* ne pas se développer dans les degrés multiples et divers du fini. L'activité par laquelle cet Absolu pose le monde est naturelle et spontanée, aussi spontanée que naturelle, mais comme elle est à l'avance *déterminée* par la nature même de l'Absolu, elle échappe à l'empire de cet Absolu lui-même. S'il se connaît, il ne peut que se voir astreint par nature à subir le monde. Spontanéité et liberté sont des différences qui intéressent le rapport d'un acte à son principe ; si ce rapport exclut la contingence, l'acte n'est plus libre ; il sera naturel, nature et liberté s'opposant comme déterminisme et indéterminisme ou contingence. L'acte naturel sera-t-il également *spontané ?* Il le sera, chaque fois que le principe actif pourra, sans gêne s'imposant à lui du dehors, suivre sa pente naturelle ; il sera violent dans le cas opposé. L'analyse, entre les deux concepts, révèle *une ressemblance* qui pourra couvrir leur confusion et permettre un fallacieux échange de noms : *absence de nécessité.* La ressemblance ne va pas plus loin.

Nécessité externe ou interne ? Poser la question, c'est avoir démêlé déjà la confusion.

L'opuscule *De libero arbitrio*

Il y a peu de traités où Baius ait accumulé autant de principes pernicieux que dans les douze chapitres de son *De libero arbitrio et ejus potestate*. Sa méthode même est contestable. Pour traiter du libre arbitre qui, en fin de compte, est bien une question de psychologie, il ne s'écartera pas un moment de sa méthode strictement positive : il s'attache à l'écriture et se cramponne à saint Augustin. Or, la sainte écriture ne connaît qu'une liberté : *l'exemption de la servitude du péché* et saint Augustin, suivant en cela l'évangile, par libre arbitre a entendu « l'immunité vis-à-vis de tout pouvoir *extérieur, que l'agent ait par ailleurs ou n'ait pas le pouvoir d'omettre son acte* » (114). Et certes, il est arrivé à saint Augustin — Baius aurait bien dû s'en apercevoir — d'employer le mot de liberté dans des sens très différents ; il lui est arrivé d'appeler libre le mouvement naturel et joyeux qui entraîne la volonté à la félicité, pour cela seul qu'il est spontané et non gêné du dehors, mais quoiqu'il ait pu dire sur la *necessitas peccandi* il n'a, à aucun moment de sa vie, renoncé à la notion de la liberté psychologique qu'il avait défendue jadis contre les Manichéens. L'acte libre étant l'acte moral par identité et le saint n'ayant jamais renoncé au principe qu'il n'y a pas de péché sans liberté, il ne faudrait lui attribuer le déterminisme psychologique que devant des textes absolument irréductibles. Il s'agit ici d'une vérité que notre conscience nous suggère avec une force qui faisait dire à Duns Scot : Contre un déterministe, il faut user du fouet, non du raisonnement. Les contemporains (Ziegler, Jodl) qui font du grand Docteur d'Hippone un déterministe s'égarent. Schopenhauer qui n'est pas sans affinité de génie avec lui eut aimé à reconnaître en lui un ancêtre ; il se vit finalement forcé de le ranger au nombre des défenseurs du libre arbitre, quoique, à l'entendre, cette thèse fut imposée au saint Docteur par des motifs en partie intéressés et surtout théologiques (115).

Saint Augustin est-il déterministe ?

Et certes il arrive à saint Augustin de tenir le langage d'un déterministe : *Libero arbitrio male utens homo et se perdidit et ipsum* (116). Des textes pareils n'affirment encore avec certitude que la perte de l'aptitude *à mériter surnaturellement*. L'interprétation déterministe illimitée se heurte à d'autres textes, où le saint affirme le libre arbitre, pour l'ordre naturel, même après la chute. Qui de nous, écrit-il, prétendra que le péché du premier homme ait anéanti le libre arbitre dans le genre humain? A la suite du péché, une liberté a péri, mais celle qui dans le Paradis rendait possible la possession de la parfaite justice avec l'immortalité; puis, après avoir conclu de cette perte la *nécessité* de la grâce pour l'homme *tombé,* il précise davantage sa pensée : Le libre arbitre, loin d'avoir été détruit dans le pécheur est précisément ce qui fait les pécheurs, ceux-là surtout qui pèchent avec délectation (117).

Et au chapitre V du second livre contre les deux lettres des Pélagiens il définit les forces actuelles du libre arbitre : Nous n'affirmons pas que le péché d'Adam ait ôté à la nature humaine le libre arbitre mais c'est en péchant qu'il affirme ses forces chez les hommes soumis au diable; au contraire, à nous faire bien vivre et selon la piété, il ne suffit pas, à moins que la volonté humaine ne soit *délivrée* par la grâce de Dieu et aidée à tout bien (118). Ailleurs encore il a cette formule dont la netteté ne laisse rien à désirer : La volonté est *toujours libre* en nous mais elle n'est pas *toujours bonne* (119).

Même *asservie* au péché, l'âme, selon saint Augustin, garde le libre arbitre; pécher, c'est mal user de ce bien. Saint Augustin n'a pas vu de contradiction entre ces deux assertions qu'il énonce avec une égale énergie : l'âme pèche librement et elle pèche nécessairement, entendez que sans la grâce le péché est *moralement* inévitable. Le *déterminisme psychologique* ne répond pas plus à la pensée authentique de saint Augustin que le *déterminisme théologique* qui ferait de lui le défenseur d'une grâce *exclusivement* efficace et *irrésistible*.

La *necessit peccand* chez sai Augus

Mais en admettant une *necessitas peccandi* n'a-t-il pas admis une sorte de *déterminisme moral ?* Baius, après Luther et Calvin, l'a compris ainsi : depuis la chute, le libre arbitre, *non libéré* par la grâce, n'est capable que de mal faire ; il n'est bon qu'à pécher ! Question épineuse ! Entre le bien et le mal, l'homme tombé aurait perdu la faculté de *choisir*. A la bifurcation du chemin, c'est en vain qu'Hercule hésite entre la vertu et le vice ; il ne *peut que* suivre celui-ci. Cette interprétation ne répond pas à la véritable pensée de saint Augustin. Celle-ci n'affirme pas la destruction du libre arbitre, consécutivement à la faute d'Adam, mais seulement un rétrécissement de son usage du côté de l'objet du choix.

En faisant déchoir l'homme de sa vie divine, le péché a *orienté* sa volonté dans une direction habituellement opposée à Dieu et aux biens spirituels, celle des biens créés et des intérêts terrestres ; il y a insinué ce que Jésus appelait la *sollicitudo hujus saeculi*. Cette tendance habituelle, c'est la *cupiditas*, la concupiscence spirituelle qui est à la fois cécité concernant les biens véritables et amour désordonné des faux ainsi que de nous-mêmes. Notre intérêt et notre sympathie ne vont-elles pas aux biens que nous *apprécions* et ces appréciations *des fins à poursuivre* ne dépendent-elles pas, à leur tour, du degré de nos *lumières* et de la *disposition habituelle de notre volonté ?* Vue profonde ! Un idéal croissant en perfection est un progrès dans la liberté, car il rend possible un choix meilleur. L'homme *naturel,* dit l'Apôtre, ne reçoit pas les choses de l'Esprit de Dieu... il ne *peut* les connaître (I. Cor. II, 14). Saint Augustin aurait reconnu sa pensée dans cet axiome un peu oublié de la scolastique : *Qualis quisque est, talis ei finis videtur*. Nos raisons d'agir sont fonction de notre être moral.

D'après cela, l'enfant d'Adam, *non délivré par la grâce de l'Adam céleste,* ne peut que mal faire, en ce sens qu'il ne peut pas rapporter son action, même naturellement bonne, *à la fin véritable ;* à ce titre, son action est un péché, dans un sens très spécial de ce mot ; c'est un acte qui n'est pas

ce qu'il *devrait* être, il lui manque l'orientation voulue par Dieu, *ipso non recto fine peccatum est ;* c'est un péché matériel qui deviendrait formel par le refus de la grâce, toujours prête à éclairer l'homme sur la véritable fin et à enflammer sa volonté de l'amour du vrai Bien. En ce sens du mot, saint Augustin a pu traiter de péchés les vertus civiles des païens et toute action qui n'est *que* moralement bonne. Il ne faut pas s'y tromper. La continence de Polémon est bonne, elle est digne d'éloges, mais, pour être *vraie* sagesse et *principe du salut,* il lui a manqué le *culte du vrai Dieu,* c'est-à-dire le vrai motif religieux. Saint Augustin est allé plus loin, il faut l'admettre pour comprendre que les protestants aient cru renouveler sa doctrine en niant le libre arbitre chez l'homme tombé : il a affirmé que l'homme tel qu'il est, l'homme empirique, celui que nous sommes et avec lequel nous vivons, *doit* tomber, *sans la grâce.* Cela veut dire que *librement* il tombera dans *quelque* péché, au sens distributif et indéterminé du pronom, péché grave, péché personnel. *Physiquement,* il aurait pu éviter ce péché, car il reste libre ; *moralement,* il ne le pouvait plus, parce que le poids dont la concupiscence pèse habituellement sur le libre arbitre, accru de la pression exercée par les sollicitations du dehors, fait prévoir le moment inévitable où la volonté, suivant une expression aussi juste que banale, « succombera ». Dans ce sens, saint Augustin a bien parlé d'une nécessité de pécher : *peccatum habendi dura necessitas.* Mais, hâtons-nous de l'ajouter, elle n'ôte rien à la responsabilité du pécheur. En effet la loi est là, la loi qui lui ordonne de faire ce qu'il peut *et de recourir à la prière pour obtenir ce qu'il sent ne pas pouvoir.* De la sorte, en lui révélant sa faiblesse, la loi le renvoie à la grâce qui n'attend que sa prière pour le secourir. Étant humilité, la prière fait tomber l'obstacle à la grâce, la superbe qui est le vrai péché, le péché, racine de tout péché. On le commet, alors surtout que l'on *méprise la grâce* du médecin miséricordieux, toujours prêt à nous guérir. Cette théorie suppose évidemment que Dieu offre sa grâce à *tous,* elle pose

l'universalité de la grâce ou la grâce suffisante. Mais nous ne croyons pas que saint Augustin ait formellement rejeté l'universalité de la volonté salvifique conditionnée de Dieu, bien que vers la fin de sa vie il ait considéré de préférence la volonté salvifique absolue qui prédestine la grâce efficace et le don de la persévérance aux élus.

En résumé : saint Augustin n'a pas nié le libre arbitre chez l'homme tombé, il en a reconnu la faiblesse, faiblesse extrême, faiblesse telle qu'elle entraîne une nécessité morale du péché. Sans la grâce, comme ressource contre le péché, le libre arbitre n'est pas *néant ;* en ce cas, il n'y aurait plus ni péché, ni vertus, même naturelles, ni mérites surnaturels, car ils supposent le consentement libre à la grâce ; mais sans le secours et sans le remède de la grâce, contre le péché, le libre arbitre est *peu de chose : parum esse ad non peccandum voluntatis arbitrium, nisi adjuta sanetur gratia Dei* (120).

Ce que saint Augustin a nié avec passion, c'est l'équilibre parfait entre le bien et le mal, où Pélage mettait l'essence même du libre arbitre ; dans cette prétention insolente à une autonomie morale parfaite, Augustin a toujours vu, avec une négation injurieuse de la grâce de Dieu, l'affirmation intolérable de notre propre justice, à l'encontre de la *justitia Dei*. A cette prétention, il a constamment opposé une vérité, où l'humanité, telle qu'elle est, s'est toujours aussi retrouvée et découvre, en tout temps, le résumé de son expérience : *ad malum sufficit sibi, ad bonum, non, nisi adjuvetur a Deo* (121); la formule, probablement, n'est pas de lui; la pensée qu'elle exprime l'est certainement : le mal m'est aisé ; devant le bien, les forces, souvent, me font défaut ! Pensée d'inspiration toute paulinienne : je fais le mal que je n'aime pas ; je ne fais pas le bien que j'aime. Mais cette insuffisance morale nous invite à chercher secours au-dessus de nous. Au cri de détresse : *Quis me liberabit... ?* répond, tout naturellement, une promesse de délivrance : *gratia Dei tecum !*

L'Augustinisme faussé par Baius

De cette théorie d'Augustin sur les forces du libre arbitre chez l'homme tombé, Baius, délibérément ou non, néglige certains aspects et c'est une infidélité à la pensée du maître ; il donne à d'autres une portée et une rigueur systématique qui dépassent celles qu'ils ont en réalité dans l'esprit de leur auteur. Les mêmes formules n'ont plus le même sens chez le maître et chez le disciple. Ce dernier fausse l'Augustinisme à la fois par prétérition et par exagération.

Baius rejette très nettement la *contingence morale* des actes humains.

Réduit à ses *propres* forces, notre libre arbitre ne peut faire *aucun* bien ; tenté, il finit toujours par pécher ; si la faute n'est pas toujours grave, c'est que la tentation ne l'est pas toujours mais, grave ou légère, sans la grâce, on ne se tire d'aucune, sans défaite. Si Xénocrate triomphe des embûches que tend à sa vertu la courtisane, ce n'est point chasteté, mais vanité ou respect humain... en tout cas un vice qui triomphe du triomphateur dans son triomphe même. L'homme n'est donc pas libre ? Certes, mais pour le mal seulement, pour l'adultère, pour l'homicide, pour l'idolâtrie ; il n'est libre pour le bien que lorsque ce bien a rapport à l'entretien ou à l'ornement de la vie présente. Nous dirions aujourd'hui : notre libre choix se restreint aux biens de culture. Là où l'enjeu est le vrai bien, *la fuite du péché* et *la perfection de la justice,* nous sommes libres exactement suivant la mesure de la grâce qu'il plaît à Dieu de nous donner. En cette vie, aucun saint ne l'est jamais au point de n'être plus soumis à la convoitise ou d'être sans péchés ; toujours un reste d'asservissement au péché subsiste avec l'affranchissement, fruit de la grâce. Si nous ne recevons pas assez de grâce pour marcher *parfaitement* dans les sentiers de la justice, c'est pour Dieu une manière de nous blâmer (correptio).

Et cependant sur ce paralytique moral qu'est l'homme tombé continue à peser la *même* loi de parfaite justice qui fut imposée à l'homme innocent ! Lettre qui tue, elle exige actuellement de nous l'impossible, mais notre impuissance

même nous renvoie de la lettre à « l'esprit vivifiant », à l'effet de nous faire *trouver dans la grâce un pouvoir que nous refuse désormais la nature...* (122).

Quelle situation dès lors que celle du pécheur et celle de l'infidèle ! N'étant pas délivré par la grâce de Jésus-Christ *le pécheur, dans tous ses actes, sert le péché qui le domine* (123). Ces actes, pour Baius, sont des péchés *formels*, des péchés qui damnent. Il donne un sens rigoureusement déterministe aux passages où saint Augustin affirme une certaine *nécessité* du péché, morale seulement et consécutive à l'ignorance et à la concupiscence, nées du péché originel. En dehors de la liberté d'*indifférence* (naturae), il y en a une autre, explique Baius ; les philosophes l'ont ignorée mais Augustin, interprète fidèle de l'Évangile, l'a connue. Cette liberté n'exclut, avec *la contrainte extérieure, que l'asservissement à un pouvoir illégitime*. Elle est l'apanage de Dieu, des anges et des bienheureux dans le ciel, des justes ici-bas ; à cette liberté il importe peu *que l'agent puisse ou ne puisse pas omettre son acte* (124).

Voilà sans doute une restriction qu'on n'admettra qu'avec peine. Certes, l'amour spontané du bien et l'immunité du péché qui sont le privilège des bienheureux, on pourra bien les *appeler* liberté, mais le sens du mot ne sera plus le même, à moins qu'on ne confonde *spontanéité* et *liberté*, à moins qu'on ne conçoive la liberté de l'acte comme une *fonction de l'objet moral*, au lieu d'y voir *un mode accidentel de l'acte*, sa *contingence*. Voici un pécheur qui pèche avec joie, il suit son penchant avec fougue et se livre sans contrainte à sa passion charnelle, son péché est *volontaire*, il est *spontané*, cette volonté ne pèche que parce qu'elle le veut, car du dehors rien ne peut violenter son opération immanente, bien entendu cette volonté est *asservie* à la luxure et cependant l'appellerez-vous pécheresse, si sa servitude est le résultat d'une *détermination intérieure*, *insurmontable* et *irrésistible* ? Non, car liberté et servitude ainsi entendues ne seront elles-mêmes *morales* en définitive que parce qu'à certain moment elles ont été *librement acceptées* et voulues.

Baius ne l'entend pas ainsi. Le pécheur ne peut pas ne pas pécher. Tant qu'il n'a pas été délivré de la tyrannie du péché par la grâce, il pèche dans *tous* ses actes, il sert son tyran (125) : *Omne quod agit peccator vel servus peccati peccatum est...* (Propos. 35e). David, adultère et homicide, mais non encore repentant, ne pourra ni secourir un indigent, ni rendre la justice, ni chanter un psaume, à moins qu'il ne le fasse par affection pour son péché et afin de servir la passion charnelle qui désormais le domine. Saint Jean Chrysostome montrait un autre bon sens et respectait mieux l'expérience, lorsqu'il disait à son peuple : il n'est pas possible qu'un homme mauvais le soit tout à fait, car il arrive qu'il ait du bon ; pareillement, un homme vertueux ne l'est jamais complètement ; d'ordinaire il a quelques péchés (126).

Selon Baius, le péché non seulement ne requiert pas la liberté d'indifférence, *essentiellement* et *par définition* il ne faut pas même qu'il soit *volontaire* (Prop. 46e et 47e). La concupiscence assoupie et involontaire de l'enfant qui meurt sans baptême le voue à l'enfer, aussi bien que son désespoir y voue Judas, aussi bien que leurs prétendues bonnes actions y vouent les adultes infidèles. Les mouvements même indélibérés de la concupiscence sont un péché formel : *Vera legis inobedientia* (Prop. 51e). Celui qui les éprouve *transgresse* le précepte : Tu ne convoiteras pas, et tant qu'il en éprouve le plus léger, c'est-à-dire sa vie durant, *il n'observe pas* le grand commandement : Tu aimeras le Seigneur ton Dieu... (Propos. 75e et 76e). Comment ces *inévitables* péchés ne damnent-ils pas tous les hommes? Uniquement, parce qu'aux justes Dieu ne les impute plus. Tout péché cependant est mortel par nature; il ne devient véniel que par une miséricordieuse condescendance de Dieu.

On reste stupéfait devant ce dogmatisme féroce.

Heureusement, cet admirateur de saint Augustin l'expose moins exactement que certains protestants eux-mêmes, le luthérien Chemnitz, par exemple. Celui-ci, un des meilleurs théologiens de la Réforme, après avoir traité de la « capti-

vité du libre arbitre » chez l'homme tombé, conclut la discussion par ces mots : Ces raisons vous aideront à comprendre comment une certaine contingence permet de ne pas pécher et comment par ailleurs la volonté est captive par rapport au péché *captiva ad peccatum. Augustin affirme l'un et l'autre, quoique d'une manière insuffisamment distincte* (127). Il serait difficile de rendre plus exactement l'état des textes.

Vraie pensée de saint Augustin sur la liberté de ne pas pécher

Dans sa lettre au Pape Innocent (128), saint Augustin affirme en même temps le libre arbitre et la nécessité relative du péché. Citant le texte de saint Paul aux Corinthiens (II, ch. XIV, v. 7) : Nous prions afin que vous ne fassiez rien de mal, il conclut : il ressort clairement de là que pour ne pas pécher, c'est-à-dire pour ne point faire le mal, bien que le libre arbitre ne nous fasse point défaut *quamvis esse non dubitetur arbitrium voluntatis,* son pouvoir toutefois ne suffit pas, à moins que sa faiblesse ne soit secourue *tamen eius potestas non sufficiat, nisi adiuvetur infirmitas.* Longtemps avant Baius, Pierre Lombard citant saint Prosper avait écrit : *Omnis infidelium vita peccatum est,* s'attachant ainsi à l'exégèse malheureuse qu'Augustin avait donnée, — un gros contresens — du fameux texte paulinien : *Omne quod non est ex fide peccatum est* (Rom. XIV, 23). De son temps déjà, il se trouvait des théologiens qui adoucissaient le sens du mot ; péché devenait pour eux pur synonyme de non-méritoire pour la vie éternelle. *Omnis vita infidelium peccatum est, id est,* distingue le bon saint Bonaventure, *non sine peccato est :* cela ne veut pas dire que toute leur vie soit faute et démérite, mais qu'aucune de leurs actions ne peut les délivrer du péché, tant qu'ils persistent dans leur infidélité (129). De cette exégèse influencée par l'Aristotélisme scolastique Baius ne tient pas compte : *Omnia opera infidelium sunt peccata* (Prop. 25e) : Toutes les actions des infidèles sont des péchés ! Ce n'est pas lui qui aurait admis, avec le moyen âge chrétien, que par leur chasteté les sibylles du paganisme avaient *mérité* l'esprit de prophétie. Pareille chasteté ne mérite pas, elle démérite ; c'est un titre à l'enfer !

9. LES PERSPECTIVES DU SYSTÈME : ANTIATTRITIONNISME, LA NÉGATION DE LA GRACE SUFFISANTE

L'anti-attritionnisme de Baius

Le rôle exclusif que Baius confie à la charité dans l'œuvre de la justification, sa tendance à identifier avec cet effet du Saint-Esprit tout bon mouvement de l'âme devaient presque fatalement l'amener à mésestimer *la crainte servile* qui évite le mal par l'appréhension du châtiment. Toutefois, ce n'est pas sans surprise qu'on rencontre sous sa plume des assertions dont la couleur luthérienne se déguise à peine : *la crainte de la peine ne réprime* que *l'acte extérieur* ; quant au penchant intérieur au mal et au consentement de l'âme, *elle les augmente plutôt qu'elle ne les diminue* (130). De l'attrition inspirée par la crainte de l'enfer, plus crûment, Luther avait dit : elle nous rend hypocrites et plus coupables (131). Contre ce dogme luthérien, le Concile de Trente avait affirmé l'utilité de la crainte pour la conversion de l'âme ; il avait déclaré y voir « une douleur vraie et *utile* préparant l'âme à la grâce » « un don de Dieu, une poussée du Saint-Esprit », pourvu toutefois qu'elle excluût la volonté de pécher (132).

Sans être en conflit direct avec cette doctrine, celle de Baius ne s'inspire certainement pas de son esprit. Pour lui, la crainte ne fait pas même partie du processus psychologique aboutissant à la justification. *Tant qu'elle est servile et jointe à une mauvaise volonté, elle n'est pas un commencement de justice* (133). Assertion ambiguë. N'est-elle pas jointe à pareille volonté par cela même qu'elle est servile ? Le soupçon peut venir à celui qui a lu sa déclaration précédente et la thèse du reste sera défendue par les antiattritionnistes. Baius consent, il est vrai, à voir dans cette crainte « un *certain* don du Saint-Esprit »; elle peut être mais n'est pas toujours le principe *extérieur* de notre rénovation intérieure, comme la loi, comme la doctrine, comme la tristesse que cause le monde ; si « l'esprit de grâce et de dilection » ne viennent s'y joindre, au lieu de causer en nous la justice, elle ne cause que désespoir et châti-

ment (134). Par elle seule, elle n'est donc pas un bien. Ici, le système laisse entrevoir l'antiattritionnisme, comme son achèvement et son complément naturels.

Avant Baius, l'Augustinien Grégoire de Rimini et Adrien Florisz d'Utrecht (Adrien VI) avaient déprécié à l'excès la crainte servile. Pour le premier, nous aurons l'occasion de revenir sur ce point, celui qui observe la loi par crainte n'agit pas mieux que celui qui l'observe par vanité ou pour une raison d'intérêt temporel (135). D'après le second, l'œuvre qui a pour fin d'éviter le châtiment est un péché (136).

Par contre le frère mineur Étienne Brulefer, dans son opuscule *De timore servili,* avait défendu vigoureusement la thèse du bon sens en résolvant affirmativement une question éminemment pratique pour les prédicateurs : Prêche-t-on *irréprochablement* et *faut*-il prêcher dans la sainte Église de Dieu que la crainte servile [qui est un don du Saint-Esprit et dispose prochainement à la crainte gratuite (infuse)] est vaine et inutile ? Il y avait donc des hurluberlus pour proposer cette doctrine du haut de la chaire. Sagement, le franciscain avait conclu en jugeant cette prédication « très répréhensible, très blâmable et scandaleuse » ; les recteurs et les pasteurs des églises ne devaient en aucune façon tolérer les propos de ces présomptueux dans les églises confiées à leur gouvernement et à leur direction (137).

Brulefer avait raison ; de ce que la charité est un bien excellent on a tort de conclure que la crainte soit ou mauvaise, ou inutile, ou ne puisse jouer aucun rôle dans la justification du pécheur. Saint Augustin avait vu en elle le pédagogue de la charité, la servante qui l'introduit dans la demeure de l'âme et quitte l'âme au fur et à mesure que la maîtresse s'y installe : *sine dubio magnum donum* (138) avait-il écrit. Cette crainte que vous inspire l'enfer et qui vous empêche de pécher, vous contient ; *elle ne laisse pas pécher votre volonté intérieure qui déjà s'y disposait :* volentem peccare animum interiorem non sinit. Cette crainte crée l'habitude de la justice : *cum per timorem continet se a peccato, fit consuetudo iustitiae* (139).

Inspirée par la foi, et efficace jusqu'à décider au renoncement à tout péché, pourquoi la crainte de l'enfer serait-elle mauvaise et incapable d'amorcer l'œuvre de la justification ? Une fois de plus, Baius n'est qu'un pseudo-Augustinien. Il s'est attaché à un seul aspect de la pensée augustinienne, qu'il eut fallu réduire par d'autres, comme le fit, à partir de saint Grégoire le Grand, la théologie catholique. La crainte commence, l'amour consomme. De l'une, comment l'âme passera-t-elle à l'autre ? Par la présentation d'un nouveau motif formel de l'acte de détestation que la grâce excitante ne manquera pas de suggérer à une âme déjà détachée de tout péché par la crainte servile. Aussi, malgré tout ce qu'il a pu dire sur une crainte qui a peur du feu et non du péché, saint Augustin n'a pas ignoré qu'il y en avait une autre, celle qui est un humble don mais un don du Saint-Esprit (140). Celui-ci ne nous inspire pas que la charité. Alexandre VIII a condamné les propositions jansénistes affirmant que la crainte de l'enfer et la contrition qui s'en inspire (attrition) ne sont pas des mouvements surnaturels de l'âme (141) ; il y a des conversions sincères, efficaces, durables qui n'ont pas d'autre motif. La tendance à déprécier la valeur morale de la crainte de l'enfer, comme mobile d'action, n'est pas catholique. Aussi bien que Quesnel, Molinos, Fénelon et les faux mystiques issus de leurs doctrines l'ont éprouvé à leurs dépens (142).

Baius nie la grâce suffisante

Il y a dans ce XII[e] et dernier chapitre du *De libero arbitrio* — qui mérite, soit dit en passant, l'attention la plus sérieuse pour tout ce qu'il annonce d'hérésies à venir — une négation particulièrement significative, celle de la grâce suffisante. Elle autorise à voir dans les idées que Baius y expose le point d'insertion du Jansénisme dans le Baianisme, les pierres d'attente laissées dans celui-ci en vue de celui-là.

Nier la grâce suffisante, c'est nier en Dieu une volonté salvifique universelle, sérieuse et efficace ; c'est réserver aux seuls prédestinés le moyen du salut et le mérite du Calvaire ; c'est s'obliger à admettre qu'une loi divine grave

et urgente peut dépasser les forces actuelles d'un homme de bonne volonté ; c'est encore, selon nous, admettre la réprobation positive de ceux qui se voient exclus, arbitrairement surtout, et avant toute prévision de leurs démérites, du privilège de la grâce efficace. Jansenius lui-même l'avoue : refuser le moyen de nécessité absolue, c'est vouloir damner : *non est aliud quam velle damnare* (143). On ne voit pas non plus comment une grâce toujours efficace, rien qu'efficace, soit conciliable avec un indéterminisme réel de la volonté ; à moins qu'on ne soit prêt à admettre que cette efficacité sans éclipses lui vient du dehors, c'est-à-dire du libre consentement, dès lors prévu, pour tous les actes des élus. Dieu n'aurait-il donc tiré du néant que ces créatures humaines dont il aurait prévu le consentement sans défaillances à sa grâce prévenante? Quel paradoxe ! Un groupe de créatures pareilles, à le supposer seulement aussi nombreux que le seront en fait les élus, est-il encore une « combinaison » absolument possible ? Nous inclinons à croire que non ; là où les libertés finies se comptent par millions, le péché, quoique librement commis, devient l'inévitable accident. Jansenius n'est que logique, lorsqu'à la négation de la grâce suffisante, il juxtapose symétriquement ses dogmes d'une grâce *irrésistible* par son mode d'opération, et d'une prédestination dont l'unique raison est à chercher dans un souverain vouloir de Dieu, non dans la prescience qu'il aurait de nos libres décisions. Si un élu pèche, c'est qu'au moment où il pèche, il n'a pas de grâce du tout.

La grâce suffisante nous paraît l'article *stantis vel cadentis Jansenismi*.

Or dans la négation de cette grâce, Baius a précédé Jansenius.

On sait que l'évangile de saint Jean (XII, 40) applique aux Juifs rebelles à la prédication de Jésus le texte d'Isaïe : Il a aveuglé leurs yeux et endurci leur cœur... Jean dit même : Ils ne *pouvaient* donc croire... ce qui doit s'entendre, comme l'explique saint Cyrille, d'une impuissance due uni-

quement à leur mauvaise volonté. Ils ne le pouvaient pas, parce qu'ils ne le voulaient pas. Baius au contraire place en Dieu la raison de cette impuissance : Dieu, écrit-il, selon la hauteur de son divin conseil, ne leur a pas même accordé le *pouvoir* de croire. Et la raison ? C'est que, selon la prophétie d'Isaïe, il avait décrété de ne pas leur donner la *volonté* de croire *(decreverat non dare) sans laquelle nous n'avons aucun pouvoir de croire*, *sine qua nullam habemus credendi potestatem* (144). Une grâce qui fait croire effectivement et dont la privation rend toute foi impossible, l'exclusion d'un pareil bienfait uniquement justifiée par l'appel à un « décret » divin inscrutable, voilà des idées que Jansenius n'aura qu'à recueillir et à systématiser, en leur adaptant la théorie de la prédestination qu'elles supposent et appellent naturellement, pour en tirer à peu près tout le contenu de de son *Augustinus*.

Il y a des âmes, poursuit Baius, qui reçoivent la grâce efficace de la foi mais pas celle de la continence ; il y en a qui reçoivent celle de la continence mais pas celle du martyre ; aucune ne reçoit en cette vie celle de ne pas convoiter et d'être sans péché. Dans la distribution des grâces possibles, pourquoi ces limites ? *In abdito judiciorum Dei positum est,* et il cite le texte de Jérémie, où beaucoup de novateurs ont cru lire une négation du libre arbitre : Ce n'est pas à l'homme qu'appartient sa voie, ce n'est pas à l'homme qui marche de diriger ses pas (X, 23). Il y a des actes de vertu dont l'homme est incapable, parce que Dieu lui refusa la grâce efficace qui les lui ferait vouloir. Il est malaisé de voir comment Baius pourrait expliquer la coopération, qu'il affirme néanmoins (145) de notre libre arbitre à la première grâce. Chez l'homme tombé, la volonté est incapable de tout bien ; elle ne peut donc par elle-même se mouvoir dans la direction de l'objet que la grâce lui propose. Que celle-ci élève un mouvement bon dont la volonté n'est pas radicalement incapable, qu'en le produisant avec elle, elle lui fasse dépasser l'ordre purement naturel, on le conçoit mais qu'elle obtienne ce même acte d'une volonté,

inerte par définition pour tout bien moral, capable seulement de tendre au mal, c'est ce qui paraîtra sans doute inintelligible. On dira : mais la grâce rend précisément à la volonté le *pouvoir du bien*. Mais encore, comment? Ce ne peut être qu'en lui imposant l'acte bon. N'est-il pas significatif que la Sorbonne ait condamné cette proposition Baianiste : *Non datur gratia nisi reluctanti, proinde nec prima justificatio...* Dans sa première conversion à Dieu, la volonté est passive ; on est converti, on ne se convertit pas. Pas de « pouvoir » séparable du « vouloir » lui-même. Ce sera la thèse de Jansenius. Les deux conceptions se tiennent : celle de l'impuissance morale absolue de la volonté, acceptée comme une suite du péché originel, conduit tout droit à celle d'une grâce qui ne peut être qu'efficace. Pour une volonté blessée à ce degré-là, seule la grâce efficace est la grâce suffisante: toute autre serait insuffisante. On ne demande pas à une morte de collaborer à son retour à la vie. Le libre arbitre ne sera « guéri », libéré de la servitude du péché que par une grâce qui le vainc et le subjugue constamment. Avant la chute, le libre arbitre usait de la grâce : maintenant c'est la grâce qui use du libre arbitre. Autre, la grâce de la nature innocente, autre, la grâce du Christ. Avec le régime de la grâce a changé sa nature même. A présent « la grâce intérieure est telle qu'on ne lui résiste jamais » (146). Et nous voilà en plein Jansénisme ! Sur la répartition inégale de cette grâce « qui fait vouloir », qui fait faire, Baius ne paraît s'être contenté de répéter des affirmations familières à saint Augustin vers la fin de sa carrière.

Dans son *Commentaire historique sur la Prédestination et la Réprobation,* Duplessis d'Argentré affirme que Baius fut « un défenseur acharné de l'opinion de saint Augustin sur la prédestination gratuite et sur l'efficacité de la grâce » (147). A s'en tenir, pour juger l'assertion, à l'œuvre imprimée de Baius, elle paraît exagérée. Certes, l'anthropologie de Baius postule comme couronnement logique

une grâce efficace par sa nature et sa prédestination gratuite, mais sur la Providence que suppose en Dieu son anthropologie il n'a pas laissé de système complet et défini. Sur ce point, comme sur d'autres, Jansenius aura à compléter le Baianisme. A lire les opuscules du maître, parallèlement au gros in-folio du disciple, on constate que le dernier précise souvent là où le premier suggère et insinue ; leur rapport fait songer à celui de deux hommes dont le second achèverait le sens de la phrase commencée et laissée inachevée par le premier. Il y a certainement plus de force constructive et de rigueur systématique chez Jansenius. Ces deux hommes finirent par détester également la philosophie ; Jansenius toutefois est meilleur philosophe que Baius. Plus de logique s'allie du reste fort bien à plus de fanatisme et ce n'est pas d'hier qu'on a signalé les ressemblances de génie entre l'auteur de l'*Augustinus* et celui de l'*Institution chrétienne*. Là où Baius use d'un détour, Jansenius tranche parfois avec une hardiesse brutale. Le premier avait écrit : C'est faussement qu'on attribue à saint Augustin cette maxime définitive que Dieu ne commande rien d'impossible, car elle est de Pélage (Prop. 54[e]). Jansenius écrira : « Dans la doctrine de saint Augustin, il n'y a pas de point plus certain, ni mieux fondé que l'existence de certains préceptes dont l'observation est impossible non seulement à des infidèles, à des aveuglés, à des endurcis, mais encore à des fidèles, à des justes qui veulent les observer et qui y tâchent, si l'on considère les forces actuelles dont ils disposent ; la grâce aussi fait défaut qui rendrait ces préceptes possibles » (148) ; il n'est absolument pas conforme aux principes d'Augustin de penser que le Christ soit mort, ait versé son sang, se soit donné comme rançon, ait prié le Père pour le salut éternel, soit des infidèles qui meurent dans l'infidélité, soit pour des justes qui ne persévèrent pas. Cette doctrine-là, toute l'ancienne Église, Augustin, Prosper, Fulgence l'ont répudiée « comme une machine introduite par les semi-Pélagiens » (149). Nulle volonté, sans exception, *omnem omnino voluntatem*,

quelque déterminée qu'on la suppose à un seul parti, ne cesse d'être libre, pour la seule raison de cette nécessité qui fait dire qu'elle doit nécessairement vouloir ; elle ne cesse pas en effet d'être une volonté, laquelle ne serait pas, si nous avions la « volonté » contraire *(... quae non esset, si nollemus)*. De même donc que tout vouloir est nécessairement vouloir, ainsi, selon le même principe, elle est aussi libre vouloir (150). Que signifie donc ce langage sybillin ? Il signifie que la liberté exclut uniquement la nécessité dont le principe est extérieur à la volonté, nullement celle dont elle serait elle-même le siège ; l'idée d'équilibre, plus exactement, d'*indifférence* entre plusieurs partis est étrangère à la notion du libre arbitre ; la possibilité du mérite ou du démérite commence avec l'absence de contrainte. Remarquons en passant combien les Jansénistes sont puérils en prétendant que les cinq fameuses propositions ne se trouvent pas dans l'*Augustinus*. Pour tout homme qui, sous des propositions différentes, sait reconnaître un même sens, elles s'y trouvent.

Le Jansénisme fruit du Baianisme

Ainsi donc, un péché inévitable et cependant à jamais punissable, une grâce despotique et parfois soustraite, un Dieu sévère qui n'aime pas tous les hommes dans son Fils crucifié mais dont le cœur se confine jalousement au registre des élus, au *liber vitae :* voilà la doctrine grimaçante, connue dans l'histoire sous le nom de Jansénisme ; elle est le fruit naturel du Baianisme. Tous deux, comme le Luthéranisme, comme le Calvinisme, se sont montrés adversaires obstinés de la liberté humaine que l'Église, elle, a constamment défendue et qu'elle considère comme une vérité de foi. De pareilles doctrines, malgré leur rigidité apparente, sont plus radicalement immorales que toute morale relâchée, en ce sens qu'elles nient le principe qui est à la base de toute moralité. Attitude logique, après tout. A la liberté d'indifférence a succédé chez l'homme prévaricateur et chez sa descendance, la « servitude du péché ». De celle-ci, seule, la grâce « qui fait vouloir » le bien peut

me « libérer ». Mais, à y regarder de près, cette grâce ne nous rend pas dans le Christ ce que nous avons perdu dans Adam. Si la grâce « médicinale » du Christ est plus forte que la concupiscence, — et on ne peut le nier, puisqu'elle doit vaincre la concupiscence jusqu'à la fin chez tous les prédestinés, — nous serons d'autant moins libres, au sens philosophique du mot, que nous nous trouverons sous l'empire d'une grâce ou d'une délectation plus victorieuse. Plus elle nous fait vouloir incoerciblement l'acte moral ou salutaire, — ni Baius, ni Jansenius n'auraient admis la distinction, — plus elle écarte la possibilité d'une option libre *entre* le bien *ou* le mal. A proprement parler, nous n'avons pas même le choix de notre esclavage ; nous sommes esclaves toujours, tantôt de la concupiscence, tantôt de la grâce.

Grâce efficace et liberté

Et c'est ici que se révèle l'inconvénient inséparable de toute grâce efficace par son mode intrinsèque d'opération. Quel que soit le fondement théologique sur lequel on prétende l'asseoir : suites du péché originel ou causalité universelle de Dieu, elle enveloppe toujours une menace pour notre liberté ; elle aboutit en fait à altérer plus ou moins la pureté de la notion. Le recours à des subtilités logiques pourra sauver l'orthodoxie du langage, — entre catholiques sincères, celle d'intention ne sera jamais en question, — mais il n'empêchera pas que la liberté naturelle, celle dont l'exercice suppose une cause vraiment *contingente, se déterminant elle-même,* ne soit diminuée et, au fond, compromise. Si les prescientistes, comme Jansenius les appelait dédaigneusement, paraissent réduire la grâce efficace au rôle d'une simple suivante de la liberté créée, les prédéterministes, eux, doivent transformer la grâce coopérante en grâce prévenante, dont le rôle est de faire cesser l'état de contingence de la volonté créée, suivant une décision fixée *ab aeterno,* celle qui est le terme d'un décret divin absolu qu'on nous présente comme le moyen unique pour Dieu de connaître, sans risque d'erreur, l'événement futur contingent. Pour le congruiste, Dieu est le collaborateur déférent du

libre arbitre, un collaborateur à ses ordres, au point qu'il en paraît oublier sa primauté transcendante ; pour le prédéterministe, il n'y a de vraie liberté que celle de Dieu, le « Premier libre » ; nos décisions libres, celles que nous appelons telles, ont été prises, une fois pour toutes, hors du temps ; suites d'une prémotion physique, elle-même terme et instrument d'une décision éternelle, elles ne sont plus, sous l'influence actuelle de cette prémotion, véritablement libres, car cette prémotion elle-même n'est pas en notre pouvoir. On nous dit bien, pour nous rassurer : En choisissant A, vous gardez le *pouvoir* de ne pas le choisir, ou même de choisir B. Beau pouvoir qui ne peut passer à l'acte, tant que dure l'emprise actuelle de la prédétermination physique ; ainsi, un homme assis *peut* se tenir debout, pendant qu'il a les jambes et le buste étroitement ligotés à un fauteuil dont on aurait scellé solidement les pieds au parquet. Mais, à quoi bon s'engager dans les vaines subtilités du « sens composé » et du « sens divisé » ? Ce qui nous intéresse, nous modernes, c'est avant tout le point de vue *historique* et, avec la logique interne des systèmes, les *tendances* des doctrines, plus encore que les doctrines elles-mêmes. C'est un *fait* que toutes les doctrines enseignant une grâce efficace par son mode d'opération lui-même, manifestent une tendance à « réduire » la liberté d'indifférence. A cette liberté on ne peut et, très sincèrement, on ne voudrait pour rien au monde renoncer, tout vrai catholique étant tenu de l'affirmer ; la vérité philosophique, ici, est en même temps une « vérité de foi ». On peut se demander toutefois, si les affirmations *réelles* répondent suffisamment aux affirmations *formelles*, si le *système* respecte tout ce qu'implique et suppose l'*objet de foi*. Avec le même scrupule de sincérité doctrinale, nous nous demanderions, qu'on veuille bien le noter, si une grâce efficace *ab extrinseco* tient suffisamment compte de la première et souveraine causalité. Alternative redoutable ! Il semble toujours, saint Augustin l'observait déjà, qu'on « diminue » la grâce de tout ce qu'on donne au libre arbitre et qu'on « sacrifie » celui-ci, dès qu'on affirme le

pouvoir infaillible de celle-là. Il n'y a que le déterminisme moderne qui ait pu, à cœur joie, renoncer à notre plus noble privilège. De la liberté on veut, habituellement du moins, garder le nom, alors même que le système conduit à rejeter la chose. C'est que la négation de la liberté est, à elle seule, un préjugé contre la vérité du système ; de là, la forme cryptique qu'affecte la plupart du temps pareille négation. Et c'est alors que la confusion signalée plus haut entre les deux notions voisines, mais différentes, de « spontanéité » et de « liberté » devient, comme le prouve l'histoire des idées, la tentation et aussi l'échappatoire qui s'offre à tout système admettant une grâce « irrésistible » ou prédéterminante par nature. Pour écarter l'objection que la liberté d'indifférence pose incontinent à une telle grâce, à la délectation victorieuse des Jansénistes par exemple, le subterfuge n'est-il pas naturel de faire fraterniser nécessité et liberté, ces inconciliables, dans un concept négatif tel que celui d'*absence de contrainte,* concept beaucoup plus accommodant que celui d'une vraie liberté d'indifférence ? L'Église a supprimé cette échappatoire — à laquelle Bradwardine (151) avait eu recours longtemps avant Jansenius — en condamnant comme hérétique la troisième proposition de l'évêque d'Ypres : *Pour mériter et démériter dans l'état de nature tombée, l'exemption de toute nécessité n'est pas requise dans l'homme : il y suffit de l'exemption de toute contrainte.*

Est-il besoin de faire remarquer que la fin visée par de pareilles doctrines se dissimule à peine. Il s'agit évidemment de rendre plausible un système qui doit rendre l'homme responsable de fautes qu'il commet nécessairement, dès que la grâce lui fait défaut, et qui, symétriquement, cherche à maintenir, vaille que vaille, le caractère méritoire d'œuvres bonnes qu'une grâce irrésistible impose à la volonté humaine. Dominés par la logique inhérente à leur conception de la nature tombée, Baius ou quelques uns de ses disciples n'ont pas reculé devant la monstrueuse proposition que voici : *L'homme pèche et mérite la damnation*

en ce qu'il fait nécessairement (152). (Prop. 67e et 15e frappée par la Sorbonne). Si ailleurs nous lisons : « En cette vie même, les hommes usent de leur volonté libre ou parce qu'ils sont bons et parce qu'avec le secours de Dieu, ils préfèrent le bien au mal ou un bien à un autre bien » (153), on ne sera pas dupe de cette affirmation dont le sens désormais est clair. Cette « liberté de grâce » ne va pas jusqu'à exclure la nécessité interne de l'acte salutaire et moralement bon. Les méchants mêmes sont libres pour Baius en ce sens que Dieu peut par cette grâce les amener au bien. Ainsi l'homme qui boite garde le pouvoir de marcher droit, parce qu'un miracle peut le délivrer de sa claudication. De pareilles doctrines rappellent trop le fatalisme déterministe de Luther ; sous la grâce, comme sous le péché, pareil libre arbitre n'est qu'un « serf-arbitre ». Ce monstre finira par révolter Mélanchton lui-même. Lorsqu'il attribuera la conversion de l'homme à trois causes : à la parole de Dieu, au Saint-Esprit et à *la volonté humaine laquelle ne doit pas être oisive mais lutter contre sa faiblesse* (154), il enseignera en somme le libre concours de l'homme à l'affaire de son salut, c'est-à-dire une des grandes vérités qui triompheront à Trente, celle de *la synergie de la grâce divine avec la liberté créée*.

10. LE MÉRITE

La vision de Dieu, destinée naturelle de l'homme

Baius a lu dans l'Écriture que l'âme humaine est faite à l'*image de Dieu*. Il sait l'importance et l'ampleur que la doctrine de l'image a prise chez les Pères, dans leurs commentaires exégétiques et jusque dans leur doctrine ascético-mystique. Saint Bonaventure n'en tirait-il pas argument, pour affirmer que la connaissance de Dieu nous est innée ? A Baius il parut qu'une âme qui par nature est la ressemblance de Dieu ne peut, dès lors que le péché ne vient point ternir cet éclat naturel, avoir d'autre destinée que la vision intuitive de Dieu. « Image de Dieu » et destinée purement naturelle lui ont paru s'exclure. Si l'homme et l'ange inno-

cents faisaient preuve de bonne volonté à l'égard de leur Auteur, en d'autres termes s'ils se soumettaient à sa loi par charité, Dieu devait à cette libre obéissance la « vie éternelle » comme un juste salaire. Et précisément, le pacte primitif conclu par Dieu avec l'homme innocent n'avait pas d'autre objet. Il disait en somme : si vous *voulez* observer les commandements, vous obtiendrez la vie éternelle. Par là même, les rapports entre Dieu et sa créature raisonnable seraient déterminés uniquement par la justice la plus rigoureusement commutative. La grâce sanctifiante, elle aussi une ressemblance avec Dieu, mais *surnaturelle* et *infuse,* participation réelle à la nature divine, *consortium divinae naturae,* et dont l'effet est précisément d'habiliter le sujet à mériter un bien *surnaturel* en le faisant agréer de celui qui récompense, sera dès lors absolument étrangère aux conditions intrinsèques du mérite. Dieu, dira Baius, a égard aux œuvres, non à la personne. Si pour mériter, il nous fallait au préalable être élevés au-dessus de notre nature, parallèlement, il nous faudrait, pour pécher ou démériter, être d'abord dégradés au-dessous, par une disposition de malice habituelle. Une forme déifique du sujet n'a rien à voir avec son mérite ; la cause totale de celui-ci, c'est l'œuvre, en tant qu'elle exprime concrètement l'obéissance à la loi.

Est-il possible qu'un théologien oublie à ce point la grande vérité de notre renaissance spirituelle *ex Deo ?* Il faut, par la grâce sanctifiante posséder Dieu en germe pour tendre réellement — et cela c'est mériter — à le posséder pleinement un jour et sans intermédiaires créés.

La justice, simple obéissance à la loi

Baius repousse cette condition : toute vraie obéissance à la loi est justice et justice justifiante ! On dira : mais alors, l'obéissance des païens ! Ce n'est qu'une obéissance feinte, répond Baius, un faux-semblant consistant en œuvres bonnes seulement en apparence ; elles ne trompent que les yeux des hommes ; devant Dieu, le cœur des païens est à nu et ce cœur est un cœur désobéissant : *infidelibus*

nihil est mundum. Et Philippe Mélanchton est blâmé pour avoir écrit que les bonnes œuvres n'étaient méritoires que chez ceux qui ont été justifiés par la foi ; son erreur, selon Baius, consiste à admettre — avec les catholiques — que la rémission du péché s'opérait par une élévation de la nature à l'ordre divin : *Placent eorum (reconciliatorum) opera Deo et merentur promissa, non quia legi satisfaciunt sed quia persona placet propter Christum* (155).

Chose piquante ! ce théologien qui, du côté de l'homme, n'estime et n'apprécie que la charité, c'est-à-dire la bonne volonté opérante, du côté de Dieu, ne voit que justice, exacte justice, uniquement soucieuse de récompenser et de châtier selon la règle de la plus rigide égalité. Symétrie parfaite entre le péché, d'une part et l'obéissance à la loi, de l'autre : par lui-même, le premier mérite la mort éternelle ; par elle-même, rien que par elle-même, la seconde mérite la vie éternelle. Celle-ci, dans l'homme tombé, peut être une grâce, une faveur, car en lui elle va chercher un indigne ; dans l'homme et l'ange innocents, elle n'est que le salaire de leur obéissance à la loi, *merces meriti*. C'est, transférée de l'ordre économique à l'ordre moral du mérite, la théorie du « juste prix ». Et cette égalité du mérite et du salaire, infaillible en vertu de la promesse divine, exprime identiquement l'*ordre de la justice naturelle. Dieu, pour leurs bonnes œuvres, à l'exclusion de tout autre considérant, a promis aux justes la vie éternelle* (Prop. 57ᵉ). Que nous parle-t-on d'amour et d'amour gratuit, de miséricorde donnant là où il n'y a pas de droit, et donnant plus que le droit : *même au jour du jugement la récompense des bons ne dépassera pas l'exacte balance de leurs mérites* (Prop. 14ᵉ). *Tout péché est mortel de sa nature* (Prop. 20ᵉ) ; par nature aussi, toute bonne œuvre mérite la vie éternelle. Celle-ci, dans la pensée de Baius, une fois posé le pacte divin réglant l'ordre des justes rétributions, est de niveau avec l'effort libre et méritoire de la créature pour observer le commandement divin. On comprend que Louis Bail ait appelé Baius le « Pélage du Paradis terrestre ». Il a vu juste ; pareille conception, c'est

la morale du Portique réglant toute la pratique humaine dans l'Éden ; elle prend seulement, de la morale augustinienne de l'intention, une teinte plus religieuse et une inspiration chrétienne ; à Dieu, l'homme peut devoir son existence ; il ne doit qu'à lui-même ses vertus et ses mérites : *Fac teipsum bonum*. Aussi, Baius nous irrite-t-il quand avec une audace qui frise l'insolence, il appelle pélagiens ceux qui exigent la grâce sanctifiante comme un principe indispensable du mérite (Prop. 12[e] et 17[e]). C'est que pour lui, la vision béatifique n'est plus un *héritage,* réservé à ceux qui ont la qualité *subiective* et *personnelle* de *fils ;* c'est une simple valeur d'échange qui se donne en raison du prix *objectif* de l'œuvre. L'*adoption divine* dont la grâce sanctifiante est le sceau et le signe concret devient dès lors superflue ; la bonne volonté ou la charité, voilà ce qui justifie, non la *dignité de la personne opérante*. Les bonnes œuvres du Christ lui-même, sa justice, sa tempérance *ne reçurent pas un accroissement de valeur en raison de sa dignité personnelle* (Prop. 19[e]). Pour ce partisan des « bons comptes » dans l'ordre des pénalités et des récompenses, ni le châtiment de l'enfer n'est au-dessous, d'un degré, des démérites du pêcheur, ni le ciel au-dessus, d'un degré, des bonnes œuvres du juste. La dignité de la personne serait plutôt une raison de moindre mérite (156). Du reste, la justice commutative ou distributive n'exigent en aucune façon que l'objet échangé ou l'acte récompensé soient le fruit exclusif du zèle et de l'industrie de celui qui reçoit autre chose en retour, selon une juste norme ; elles n'exigent l'exclusion ni de la libéralité, ni des conseils, ni du secours même d'autrui. On peut trouver la plus exacte justice, là où la propriété de l'objet est due à une libéralité toute gratuite *(gratuito munere)*. Or, la justice de « la curie céleste » ne peut que ressembler à celle des états bien réglés : les prix de vente y sont fixés au taux de l'estimation commune ou des justes lois ; récompenses et peines y sont distribuées pareillement, selon le code public.

Voilà les conséquences que ce logicien rigoureux de la justice commutative parvient à dégager d'un passage de saint Augustin, dans le *De correptione et gratia* : Qu'y aura-t-il de plus libre, avait écrit le grand Docteur, que le libre arbitre quand il ne pourra plus s'asservir au péché ? Pareille liberté devait être pour l'homme ce qu'elle devint en réalité pour les anges : *le prix du mérite* (merces meriti). Mais, à présent que le péché a privé l'homme du mérite, chez les rachetés, ce qui devait être le prix du mérite n'est plus que *le don de la grâce* (donum gratiae). A l'homme tombé, c'est la grâce, c'est-à-dire le Saint-Esprit mouvant sa volonté qui viendra rendre le principe du mérite, en lui rendant la capacité du bien moral qu'il avait perdue. La grâce est à tel point « guérissante » qu'elle restitue l'organe perdu ; c'est affirmer le caractère *médicinal* de la grâce aux dépens de son caractère *élevant*. Ni chez l'homme innocent, ni chez l'homme racheté, il n'y a de principe *interne*, divin et permanent du mérite ; celui-ci repose uniquement sur la promesse *extérieure* de Dieu et sur le caractère moral de l'acte dû à la motion du Saint-Esprit. Baius n'est que logique en enseignant qu'il n'y a pas de bien moral stérile pour la vie éternelle. Nous avons insinué plus haut comment cette forme de bien est nécessairement éliminée par la théorie des « deux amours » ; achevons de le montrer par l'analyse du concept Baianiste de la Charité.

II. LA CHARITÉ

De cette disposition de l'âme, Baius apporte une notion presque exclusivement *dynamiste ;* si par le mot « disposition » vous entendiez avec l'école, un principe *habituel* permanent, un « habitus » infus, conception que l'Aristotélisme théologique de saint Thomas fera prévaloir dans la théologie, il y aurait, par cela seul déjà, une équivoque sur le sens du mot entre vous et Baius. Pour celui-ci, la charité est essentiellement un *mouvement*, — et *tout* mouvement, — de l'âme qui la porte à jouir de Dieu et du prochain, en vue de Dieu.

La charit
mouven
actuel de

La charité, c'est, au fond, toute bonne volonté. Faut-il, en dehors du *mouvement,* transitoire par nature, reconnaître l'existence dans la volonté « d'une autre qualité habituelle et accidentelle qui reçoit également le nom de charité » ? La question, selon Baius, ne mérite pas de longues discussions. Sans difficultés du point de vue théorique, l'Esprit-Saint qui donne l'*acte* de charité pouvant, avec lui, répandre dans nos cœurs une *disposition habituelle* conforme à sa nature, la question prend une tout autre importance (*alia* quaestio *est*) du point de vue scripturaire et, il va sans dire, ce point de vue est le seul qui compte pour un théologien, adversaire de la théologie scolastique, dans la mesure précisément où elle vise à synthétiser le dogme révélé avec la philosophie naturelle et l'Aristotélisme en particulier. Les Écritures mentionnent-elles distinctement et ouvertement une pareille disposition (*habitus*) sous le nom de charité (157)? Baius en doute mais c'est là, à son avis, l'objet d'une controverse distincte ; dans un traité sur la charité, pareille discussion est superflue, la connaissance de l'acte rendant aisée celle de la disposition.

minalisme
éologique
de Baius

Cette « abstention » devant une vertu « infuse » est hautement significative, surtout si on la rapproche d'un abstentionnisme analogue en matière de grâce sanctifiante. Pratiquement, le théologien lovaniste adopte l'attitude nominaliste et sceptique devant « l'infus » comme tel ; il s'en passe, on s'en apercevra bien, dans toute sa théorie de la justice et de la justification. Ici, une fois de plus, il fausse compagnie, non seulement aux catégories surnaturelles du Thomisme mais, chose plus grave, à une doctrine qui devient traditionnelle dans l'Église à partir du Concile de Vienne (1311) (158) et dont il faudrait démontrer qu'elle n'a pas été expressément formulée par celui de Trente dans le chapitre VII de son décret sur la justification (159). Par dessus « les Pères de l'Église et les docteurs modernes », — et de ce nombre sont à peu près tous les grands scolastiques dont Clément V avait jugé l'opinion plus probable, —

Baius va rejoindre les premiers sententiaires du XII^e^ siècle, chez lesquels, suivant la thèse d'un jeune Bachelier de notre « Alma Mater », « on chercherait en vain la notion des vertus infuses telle qu'on la trouve chez les scolastiques du XIII^e^ siècle » (160).

Pour nous, Baius, ici encore, reste absolument dans son rôle : il dissocie ce que saint Thomas avait synthétisé. Celui-ci se rappelant que la nature est l'œuvre du Créateur, avait conçu la surnature, à l'image de la première : La Providence, avait-il écrit, ne meut pas seulement les créatures à leurs actes ; elle leur donne encore des *formes* et des *principes* qui les y inclinent naturellement et qui ont pour effet de leur rendre ces actes naturels et suaves (161). Et, hardiment, appuyé sur la notion aristotélicienne de nature, il avait conclu, par simple analogie entre les deux ordres, à l'infusion de *formes* et de *qualités* surnaturelles. Selon Baius au contraire, le Saint-Esprit lui-même ne s'appelle charité qu'en raison du *mouvement* de charité que sa présence opère dans l'âme : Du Donateur divin il ne lui répugnerait pas de séparer le don divin et de dire, avec le Maître des sentences : *Charitas non est aliquid creatum in animo sed ipse Spiritus Sanctus* (162).

Par contre, absolument *tout* bon mouvement de l'âme sera charité, celui qui lui fait aimer Dieu comme son créateur non moins que celui qui le lui fait aimer comme sa Béatitude à venir. Une charité *acquise,* fruit des forces du libre arbitre, ne trouve à alléguer pour elle ni l'Écriture, ni les Conciles, ni la Tradition : elle n'est patronnée que par la philosophie et par l'expérience, son unique source d'information. Et de ce que du simple point de vue psychologique, le sujet est dans l'impossibilité de discerner son acte surnaturel de l'acte purement naturel correspondant, Baius tire triomphalement cette conséquence que la charité acquise ne peut pas même en appeler à l'expérience interne; les défenseurs de la charité acquise doivent donc toujours se demander si ses actes ne sont pas en réalité des effets du Saint-Esprit « comme le reconnaissent ceux qui n'ont pas

reçu l'esprit de ce monde mais l'Esprit qui vient de Dieu afin qu'ils connaissent les choses que Dieu leur a données par sa grâce » (I Cor. II, 12). Un mouvement de charité naissant des forces du libre arbitre ! Voilà bien un fruit de cette sagesse du monde qui s'affuble du nom de philosophie et n'est que le masque de la présomption humaine : en réalité, vaines conjectures auxquelles nous attachons trop de prix et qui nous amènent presque toujours à « renverser la croix du Christ et à négliger la considération attentive des Écritures, desquelles seules il nous faut apprendre ce que nous pouvons demander à Dieu et obtenir par le Christ. Dans ce qui touche à Dieu, gardez-vous, sous prétexte de philosophie naturelle, d'admettre un mouvement de foi, d'espérance ou de charité, provenant du libre arbitre : tout ce qui dans l'homme ressemble à ces dons, il faut, conformément aux Écritures, confesser sans ambiguïté que cela descend par Jésus-Christ de ce Père des lumières, d'où vient tout don excellent et toute grâce parfaite (Jac. I, 17) ».

Antihumanisme de Baius

En vérité, la passion rend éloquent mais quel acharnement et quelle fureur à humilier la nature, à la renvoyer avec un brevet d'incompétence et d'incapacité à la fois, là où il s'agit de son rapport avec Dieu ! C'est déjà le ton implacable et la tendance profondément antihumaniste de Port-Royal. La scolastique, en exprimant les vérités révélées dans le vocabulaire philosophique de l'Aristotélisme, s'était montrée humaniste à sa manière ; elle avait jugé la « philosophie du siècle » apte à prêter ses catégories à une science du révélé, comme la nature humaine prête son appui à la grâce qui la transforme mais en s'y insérant. Pratiquement, elle s'était souvenue de la doctrine de saint Justin et de Clément d'Alexandrie sur le Verbe qui opérait dans Moïse mais aussi dans les grands philosophes et dans les poètes de la nation hellène. Estimant justement que la nature et la grâce remontaient à la même source divine, elle n'aurait pas compris qu'on pût les concevoir comme

antithétiques, ni qu'on pût anéantir celle-là au profit de celle-ci. Une sorte d'universalisme humain implicite lui fit, cela sans la moindre arrière-pensée inquiète, emprunter à l'Hellénisme les résultats précieux de son aptitude providentielle à la spéculation. Et la parole de Dieu, si simple dans la catéchèse apostolique, finit par parler au monde dans le langage du Stagirite. C'est ce que Baius juge intolérable et scandaleux. Il y a chez lui un si évident souci d'isoler le donné révélé des éléments d'origine philosophique et aristotélicienne en particulier que nous serions tenté de le rapprocher de ces piétistes du XVII[e] siècle qui accusent Aristote d'avoir corrompu la pureté de l'Évangile. Baius « déshellénise » le Christianisme et cela est significatif au point de vue de son esprit et de ses tendances. Avec sa prétention de ramener le Christianisme à son « essence », le Protestantisme, aujourd'hui encore, oppose plus volontiers qu'il ne fond dans une unité synthétique harmonieuse, les divers éléments de la doctrine chrétienne considérée dans son développement historique. Par le soin jaloux qu'il met à séparer la donnée chrétienne révélée de son exposé scientifique qui emprunte à l'Aristotélisme ses cadres et jusqu'à son langage technique, il approuve en pratique le jugement du fondateur du Piétisme, Philippe Jacques Spener : « il est regrettable que les Pères alexandrins aient introduit dans la théologie chrétienne la philosophie séculière des Grecs ; ce geste sema le germe des hérésies à venir ; la corruption ne fit que s'étendre depuis que la philosophie d'Aristote supplanta celle de Platon ; le résultat fut l'amas confus de la théologie scolastique » (163). Une théologie biblique était possible, prétendait Spener, qui se passerait du secours de la philosophie et renouvellerait celle qu'avait en fait connue l'Église primitive. Baius, croyons-nous, eut applaudi à ce langage. Du reste l'esprit qui le dicte n'est pas nouveau. Il reparaît à intervalles réguliers dans l'histoire du Christianisme et on peut se demander s'il mourra jamais totalement. Depuis Tertullien, son fougueux interprète qui proclamait toute alliance impossible

« entre Athènes et Jérusalem, entre l'Académie et l'Église » et déjà suggérait de ramener toutes les controverses *ad Dei litteras,* jusqu'à Théodoret qui dans la philosophie voit « une maladie grecque », en passant par Tatien, Lactance, Arnobe, d'autres encore, ce Christianisme puritain croit devoir protester contre ce qu'il appelle la « sécularisation » du symbole des Apôtres : il juge avec Richard Baxter « que toute cette fausse philosophie étouffe le son des clochettes d'Aaron ». Dans un domaine un peu différent, nous devons à ce même « radicalisme chrétien » la condamnation sans réserve de l'étude des auteurs païens, comme moyen de formation de la jeunesse. A tous ces ennemis de la théologie scolastique et d'un humanisme chrétien, il faut opposer cette déclaration de saint Thomas dont le libéralisme serein peut surprendre de prime abord : « *Ex quo patet quod commendabile est quod aliquis eloquentiam et sapientiam saecularem ad obsequium Divinae Sapientiae trahat et quod hoc reprehendentes sunt sicut caeci, invidentes videntibus...* » (164).

Baius était du nombre de ces aveugles qui, à leur insu, donnent raison à Julien l'Apostat contre Basile de Séleucie disant à un auditoire de jeunes chrétiens « que les sciences de l'Égypte avaient préparé Moïse à la contemplation de Celui qui est ». Au demeurant, il n'a jamais soupçonné que son Augustinisme même, loin de le préserver de la « sagesse séculière » l'exposait à « platoniser » malgré lui, avec le plus « platonisant » des Pères de l'Église. Sa notion de la charité qu'il emprunte de confiance à son maître préféré ne porterait-elle pas en réalité l'empreinte de la psychologie platonicienne ? Cette volonté qui dans sa tendance la plus radicale est amour, cette vertu qui n'est elle-même qu'amour et amour du bien, qu'elle s'appelle prudence, force, tempérance ou justice, cette charité qui est par excellence « la volonté bonne », bonne surtout par rapport au Souverain Bien, ne semblent-elles pas comme une transposition de cet amour dont Platon dit dans « Le Banquet » que « de tous les dieux, c'est le plus auguste et le plus capable de rendre l'homme vertueux et heureux durant sa vie et après

sa mort » ? Mausbach découvre à la *caritas* augustinienne un miroitement un peu incertain : cet « amour du Souverain Bien » qui est la moralité même et la vertu, source de l'amendement des hommes, n'est pas pour saint Augustin *une conviction purement chrétienne, elle est une intuition philosophique se dégageant de la nature même de la moralité* » (165).

Il nous reste à montrer rapidement les conséquences vraiment paradoxales que la logique de Baius allait dégager de ce concept ambigu, emprunté de confiance et sans correctif à son oracle unique saint Augustin. C'est en matière de justice et de justification surtout qu'elles apparurent désastreuses, contribuant efficacement par leur énormité même, à faire condamner l'esprit téméraire qui osa les tirer.

12. LA JUSTIFICATION

Notion baianiste de la justification

Trois choses se trouvent chez Baius dans le rapport le plus étroit : la charité, la justice et la justification. Par la première, il entend toute volonté bonne. Il répète avec saint Augustin : *Bona enim voluntas est ipsa charitas ... quasi vero aliud sit bona voluntas quam charitas.* Elle ne peut être qu'un don de Dieu, jamais un produit de notre terroir, l'épanouissement suprême par exemple de nos facultés naturelles ; notre acte d'amour à nous n'est que cupidité. Il s'en trouve, écrit-il, et, sous sa plume, c'est là un blâme, qui sont d'avis qu'avant la rémission des péchés il n'y a, dans ceux qui vivent saintement, pas même un commencement, un léger vestige de charité ; celle-ci leur serait accordée en un instant *in momento,* lors de la rémission de leurs péchés.

Pour comprendre la portée de cette critique et la notion nouvelle de la justification que Baius va introduire, il faut se rappeler ce qu'enseignaient les théologiens désignés par le pronom indéfini assez dédaigneux de *quidam (sic enim existimant quidam) ;* ils étaient à peu près toute l'école.

Notion catholique de la justification

Dans la justification du pécheur, le Concile de Trente avait vu « le transfert de l'état dans lequel l'homme naît fils du premier Adam à l'état de grâce et d'adoption des fils de Dieu par le second Adam Jésus-Christ ». Il avait condamné la notion purement *juridique* luthérano-calviniste de la justification, *justificatio forensis,* simple déclaration de la sentence divine, n'imputant plus le péché à cause de la justice extérieure et personnelle de Jésus-Christ. A ce nominalisme dans la conception de notre justice, les théologiens catholiques opposaient une notion réaliste qu'ils tiraient de l'Écriture, celle d'une *forme intérieure justifiante ;* la « grâce » dont parle le Concile dans le texte que nous venons de citer, était une modification réelle de l'âme, la rénovant intérieurement. Était-elle aussi un principe *habituel* ou permanent ? A tenir compte du développement doctrinal antérieur, il eut été téméraire de le nier. On savait depuis le Concile de Vienne que le baptême répandait dans l'âme du petit enfant « les vertus et la grâce informante *quoad habitum* » (166). Si le Concile de Trente avait évité à dessein ce mot, legs scolaire de l'Aristotélisme, son canon 11[e] avait suffisamment atteint la notion luthérienne de la justification en affirmant que celle-ci renfermait « la grâce et la charité *répandues* dans le cœur des hommes par l'Esprit-Saint et leur demeurant *inhérentes* » (167). Attribuer la justification à quelque dynamisme actuel, transitoire dans son influence, tel que la grâce *actuelle,* eut été, sinon la négation d'un point *défini,* du moins une insigne témérité. Même un théologien dont la métaphysique eut répugné à tout le « genre » d'êtres dont Baius repoussait une « espèce », à une grâce conçue sur le type de l'ἕξις péripatéticienne, qualité *habituelle,* avec quoi beaucoup de théologiens continuent à identifier la grâce « sanctifiante », un théologien cartésien, par exemple, se serait vu obligé encore, à cause de l'état des textes, à reconnaître dans cette grâce un *état réel* de l'âme susceptible de changement, de croissance par exemple, état produit par le Saint-Esprit séjournant dans l'âme, la marquant du sceau d'une ressemblance spéciale avec Dieu

(σφραγίς) et lui conférant, avec le principe d'une vie nouvelle, la beauté spirituelle de la justice.

On entrevoit à quelles « nouveautés » sa notion toute dynamiste de la charité, jointe à sa prétérition délibérée de tout élément *habituel* infus pouvait entraîner Baius. Je ne fais que noter en passant qu'il semble ignorer un problème que sa notion de la charité pose cependant avec nécessité. Si la charité n'est pas cet *habitus insensibiliter infusus* que l'Écriture ignore selon lui, si elle n'est qu'un *boni animi motus,* qu'advient-il donc de la charité dans l'âme des petits? Le Saint-Esprit répand-il aussi dans leurs âmes « ce mouvement de sainte dilection » qui le fait appeler Don et Charité, mouvement que Baius continue à concevoir comme « un accident et une qualité »? Pour lui, en tout cas, la charité n'est que ce mouvement et la charité c'est « ou la justice elle-même ou une chose qui lui est si indissolublement unie que sans elle la justice ne peut être ni acquise, ni possédée » ; un commencement de charité est un commencement de justice ; une grande charité est une grande justice ; celle-ci contient toutes les vertus qui font observer la loi. La justification elle-même n'est autre chose « qu'un *progrès* incessant et ininterrompu vers la justice ». La justice elle-même n'est que l'observation parfaite des commandements, qu'elle se réalise dans l'exercice des vertus, comme chez le Christ, *ou dans la rémission des péchés laquelle pour nous tous reste « une bonne part » de la justice tant que nous sommes dans cette vie (Iustitia viae).* Ce côté négatif de la justice, Baius ne consent à l'appeler justice que parce que Dieu veut bien le compter pour tel. La rémission des péchés et l'observation de la loi ont ceci de commun qu'elles écartent ce qui fait obstacle à la vie éternelle ; c'est cet élément commun qui permet l'imposition du même nom. *Reputatur pro iustitia — magis secundum reputationem quam secundum sermonis proprietatem iustitia dicitur.* Remettre les péchés, c'est les tenir pour non commis.

Conséquences paradoxales de la notion baianiste

De tels principes devaient être féconds en conséquences paradoxales. Est-ce que les catéchumènes et les pénitents ne sont pas prévenus par Dieu de « beaucoup de *bons mouvements* », avant le baptême ou avant l'absolution? N'ont-ils pas la « foi *vive* » ? Du reste, si la charité peut se définir « *prima boni cupiditas,* opérée en nous sans nous », la conséquence était mathématique ; Baius eut pu se dispenser en vérité de nous prouver par dix-neuf arguments différents « que la charité se trouve en plusieurs *avant* la rémission des péchés ». Et dès lors, c'est mathématique aussi, « ils ont quelque justice ; ils ont la foi et la bonne volonté, ils ont le propos d'une vie meilleure, ils confessent leurs péchés, ils observent actuellement la loi, toutes choses en quoi Baius ne peut pas ne pas voir « un commencement de justice ».

Il y avait bien quelques objections : La charité, au dire de saint Augustin lui-même, n'est-elle pas la *seule* chose qui discerne les fils de Dieu des fils du démon? Oui, répond Baius, s'il s'agit des *fidèles,* de ceux qui ayant une même foi fréquentent les mêmes sacrements et tiennent une conduite extérieure semblable, mais inspirée, chez les uns, par une vraie charité, chez les autres, par la mauvaise cupidité ; non, si le critère doit être appliqué aux hommes en général « comme si tous ceux qui aiment Dieu ou le prochain étaient toujours des fils du Royaume ».

Mais n'est-il pas au moins singulier que les mêmes hommes soient à la fois justes et pécheurs, alors que saint Augustin déclare qu'il revient au même de dire : Je suis juste, ou : je ne suis pas pécheur?

De la difficulté sérieuse Baius se débarasse, en recourant d'abord à une simple distinction entre l'usage légitime et illégitime du mot : le catéchumène est juste, il a *en fait* quelque justice mais il ne faut pas l'*appeler* juste, car il n'a pas encore la rémission de ses péchés, sans laquelle la justice ne se conçoit pas durant cette vie. Du reste, la justice de cette vie n'est jamais que relative ; à la prendre en rigueur et selon sa perfection, les Saints eux-mêmes ne sont

pas justes ; Zacharie et Élisabeth n'étaient pas sans commettre quelques péchés. On est juste, selon la terminologie qui convient à cette vie, lorsque les fautes graves, une fois remises, on les évite désormais, en demandant à la Miséricorde divine de nous pardonner nos fautes légères ; une telle miséricorde fait elle-même partie de la récompense due en justice à nos mérites. Une route qui géométriquement n'est pas droite s'appellera droite, parce qu'elle n'a pas de sinuosité capable de retarder le voyageur. Pareillement, la règle de l'artisan passera pour droite, dès qu'elle l'est assez pour ses fins pratiques : « pourquoi n'appellerait-on pas vraiment juste celui qui a toute la justice requise pour n'être point privé de la récompense de la justice, même s'il n'est pas exempt de tout péché » ? Au fond pour Baius, la justice n'est parfaite qu'au ciel ; là et là seulement, les Saints accompliront enfin parfaitement le précepte : *Non concupisces*. Même les mouvements *indélibérés* de la concupiscence sont un péché, bien que Dieu ne les impute pas aux justes. Du reste, comparativement à la rémission des péchés, élément négatif de la justice et qui est plutôt une justice « réputée » telle qu'une justice au sens propre du mot, Baius accentue si fort l'élément positif ou l'*observation de la loi inspirée par la foi* (justitia legis *ex gratia Dei*) qu'il peut écrire tranquillement : tant que nous sommes en cette vie, nous sommes davantage *en voie d'être justifiés* qu'en possession parfaite ou stable de la justice ».

La justificatio progressiv selon Baiu

On le voit : pour Baius, la justification devenait « un progrès continu et incessant vers la perfection » ; à la rigueur, Dieu *pourrait « renouveler totalement l'impie en un seul instant »* mais dans cette rénovation, il s'impose presque toujours un ordre et cet ordre Baius le concevait comme *séparant dans le temps* le pardon des péchés de la charité, même parfaite. Quelque idée que l'on se fît du rapport précis de la charité à la grâce sanctifiante, c'était inadmissible.

D'après la doctrine commune, la justification ou rémission des péchés a lieu, *dans l'ordre de Providence actuel* par

un changement *réel* de l'âme pécheresse ; l'amour créateur répand en elle une qualité qui la rend sainte par une véritable participation à sa propre nature, autant dire à la Sainteté Essentielle. On conçoit qu'elle expulse le péché de l'âme par l'incompatibilité naturelle du « Divin » avec le désordre moral. Un acte *extrinsèque* de Dieu remettant expressément le péché n'est plus requis ; cela même que Dieu répand dans l'âme la rend juste et sainte et, virtuellement, équivaut à ce pardon extrinsèque. Peut-on concevoir qu'une âme ait vraiment part à la vie de Dieu, que celui-ci l'investisse de sa propre nature *sans qu'elle participe à sa sainteté.* Cette qualité répandue dans l'âme, saint Jean l'appelle la « semence de Dieu » en nous (I Jo. III, 9). Elle et elle seule est la cause *formelle* de la rémission des péchés; son essence est telle, quelle que soit la nature précise de l'incompatibilité, qu'un péché grave ne saurait pas plus coexister avec elle dans la même âme que le pair et l'impair ne sauraient appartenir à un seul et même nombre. Distincte ou non de la charité, la grâce ne tolère donc dans l'âme la présence d'aucune faute grave. La charité, sans être séparable de cette grâce « sanctifiante », ne lui est pas identique, selon la plupart des théologiens ; son acte de même que celui de la contrition parfaite peut *disposer immédiatement* à l'infusion de la grâce ; ce ne sont pas ces actes, c'est la grâce seule qui est la forme « justifiante » et « sanctifiante » ; elle seule remet *formellement* le péché. Il s'ensuit que l'instant précis de la rémission de tous les péchés graves et celui de l'infusion de cette grâce *coïncident rigoureusement dans le temps et comme la charité est la disposition ultime et prochaine à la réception de cette grâce, on ne conçoit pas que dans l'ordre de Providence actuel, une âme ait la charité et ne reçoive pas, par le fait même, la rémission de ses péchés.*

Mais de la justice « par laquelle Dieu nous rend justes » comme dit le Concile de Trente (168), Baius a un concept surtout *légaliste.* Dans une longue démonstration qui prouve une admirable connaissance de l'Écriture et de

saint Augustin, il établit contre Calvin que la justice n'est pas la simple non-imputation du péché à cause de la justice du Christ mais l'observation de la loi, ayant la foi pour principe ; de la charité qui fait observer cette loi il a un concept purement *dynamiste,* son nominalisme lui interdit tout recours à une forme *habituelle* justifiante, inhérente à l'âme juste.

Dissociation de la charité et de la rémission des péchés

Dès lors plus rien ne s'oppose à ce qu'on dissocie charité et rémission des péchés et, ce qui, à première vue, paraît plus troublant encore, rémission des péchés et justification. Il désunit « ce qu'un long préjugé avait uni », c'est sa propre expression (169), il affirme même un progrès dans la rémission des péchés. Voyez se dérouler cette belle série de conséquences inattendues : *Les œuvres des catéchumènes, leur foi, leur pénitence accomplie avant la rémission de leurs péchés méritent la vie éternelle. La non-rémission de leur péchés n'empêche que leur entrée en possession effective de cette vie* (Prop. 18e). *La charité parfaite et sincère « celle qui vient d'un cœur pur, d'une bonne conscience et d'une foi sincère »* (I Tim. I, 5) *peut se trouver dans les catéchumènes aussi bien que dans les pénitents, sans la rémission des péchés* (Prop. 31e). Il y a plus : *Un homme en péché mortel et, comme tel, digne de la damnation éternelle, peut avoir la véritable charité ; et la charité même parfaite peut coexister avec la dette de l'éternelle damnation* (Prop. 70e). Et pourquoi pas, si « *cette charité même qui est la plénitude de la loi n'est pas toujours jointe à la rémission des péchés* » (Prop. 32e) ?

Justice et péché associés dans l'âme

Une thèse parallèle, plus paradoxale encore, est et devait être défendue au sujet de la justification ; elle aussi est séparable de la rémission des péchés : *Dans les pénitents, avant la réception de l'absolution et chez les cathéchumènes, avant leur baptême, il y a une vraie justification, mais séparée de la rémission des péchés* (Prop. 43e). En d'autres termes : on peut être à la fois juste et pécheur. La contradiction, il est vrai, était moins flagrante pour Baius que pour nous,

car il enseignait que le péché, l'acte une fois passé, n'était plus que la *pure* obligation de subir la peine. En d'autres termes, entre le péché actuel et le pur *reatus poenae,* son nominalisme ne laissait pas place à un troisième terme : le péché *habituel* qui est au moins la persistance morale de la faute commise, donc un état de réelle culpabilité, légitimant l'aversion que Dieu continue d'éprouver pour l'âme pécheresse.

Rôle réduit des sacrements

Il s'en suivait que les sacrements de baptême et de pénitence ne remettaient plus vraiment les péchés de ceux qui les reçoivent, car on admettra sans doute que ces moyens de grâce ne peuvent remettre *actuellement* des péchés *actuellement* inexistants ; autant prétendre que leur effet est néant ; or, en tant que *passés,* les péchés sont actuellement inexistants par définition ; Baius n'admettant pas leur persévérance morale dans une culpabilité habituelle relevant du présent, il était bien forcé de dire que le rôle des ministres se limitait au domaine précis des pénalités (170) : *Le pécheur pénitent n'est pas rendu à la vie par le ministère du prêtre qui l'absout mais par Dieu seul qui en lui suggérant et en lui inpirant sa pénitence, le vivifie et le ressuscite* (Prop. 58[e]). Si on ne perd pas de vue la différence des deux fors, ni l'inégale durée des peines remises, on peut dire que cette thèse rapprochait l'absolution sacramentelle de ces actes de juridiction dont l'effet est d'accorder aux fidèles une simple indulgence.

Baius n'ignorait pas que de nombreux scolastiques, avaient, à la suite du Maître des sentences — il cite lui-même saint Bonaventure — défendu une thèse analogue à la sienne. Mais elle était chez eux la conséquence d'une erreur concernant les dispositions requises de la part du pénitent. Comptant parmi celles-ci la contrition parfaite et estimant, — en quoi ils ne se trompaient pas — que celle-ci justifie par elle-même, ils étaient bien forcés de restreindre l'efficacité de l'absolution sacerdotale au seul ordre des peines. Quelques-uns même, tels que Grégoire de Rimini, « miti-

geaient » cette doctrine, en attribuant l'efficacité de la contrition parfaite à un désir implicite de la réception effective du sacrement. Le nominalisme de Baius en matière de formes infuses devait être autrement radical. Tout en rapetissant le pouvoir réel du ministre du sacrement, il en était réduit à exagérer la nécessité du sacrement lui-même. Une des propositions qui lui valut le plus d'inimitiés parmi les franciscains de Flandre était celle-ci : *En dehors du cas de nécessité ou de celui du martyre, seule la réception effective du sacrement remet le péché ; la contrition, même parfaite, née de la charité, même accompagnée du désir de recevoir le sacrement, restait inefficace pour le pardon du péché* (Prop. 71e). Sur ce point du reste, il ne se heurtait pas seulement à la pratique des franciscains de Flandre mais à la doctrine même du Concile de Trente. Celui-ci, tout en enseignant que la contrition *seule* n'opérait jamais la réconciliation avec Dieu *sans le vœu implicite du sacrement,* n'en avait pas moins clairement déclaré que la contrition, dans le cas où elle était parfaite, réconciliait le pécheur avec Dieu, avant la réception actuelle du sacrement (171). Au reste, la pratique franciscaine n'était pas plus sûre que la proposition qui soulevait leurs protestations. Depuis le Concile en effet, il n'était plus possible de prétendre avec Cajetan que le pénitent ayant la contrition parfaite, *contritus caritate perfecta,* peut communier, sans s'approcher au préalable du tribunal de la pénitence, thèse que la pratique franciscaine ne faisait que traduire en action.

13. LA FOI QUI JUSTIFIE

Rôle de la foi dans la justification

Baius en faisant de l'observation de la loi, *iustitia legis,* le principe formel justifiant ne prétendait pas, cela va sans dire, nier le rôle de la foi ; au contraire, il démontre victorieusement contre Calvin que « la foi qui justifie » est celle qui opère par les bonnes œuvres ; quant aux œuvres que l'homme orgueilleux se croit en mesure d'accomplir par *ses seules forces,* en s'aidant uniquement de la *connaissance* de la

loi et sans nul *secours de la grâce,* Baius n'a pour elles que du mépris; à l'entendre, leur seule récompense consiste dans le fait *de n'être point mis à mort en cette vie, lorsqu'il nous arrive d'être jugés par les hommes qui ne voient que ce qui paraît au dehors...* Les « vertus feintes des gentils » ne méritent que le dédain. Baius du reste n'admet et ne peut admettre chez eux d'autres dons de Dieu que des dons relevant de l'ordre de la *connaissance.* Il veut bien admettre par exemple « que la connaissance de la Puissance éternelle et de la Divinité échut aux philosophes de la gentilité, adorateurs des idoles ». Sur ce point, Quesnel se montrera plus intransigeant que Baius ; il attribuera à la grâce la connaissance même naturelle de Dieu (172).

Du *bien* moral, l'unique racine est la foi.

Ce qui n'est pas *ex fide* peut être beau, *speciosum,* aux yeux des hommes, en aucune manière à ceux de Dieu. Et ici on voit s'affirmer un caractère doctrinal qui restera distinctif de tout le pseudo-Augustinisme issu des idées Baianistes : une indifférence tranquille pour le salut des infidèles. Jansenius ira jusqu'à prétendre que « seul un semi-pélagien peut admettre que le Christ soit mort et ait versé son sang *pour tous les hommes* ». Tout ce rigorisme doctrinal qui sans pitié exclura de l'influence du Rédempteur des portions énormes de l'humanité : infidèles, juifs, hérétiques, et, de la foi et de l'appartenance à l'Église, fera les conditions indispensables de la grâce, bref la religion odieuse dont l'idéal fut un Jésus non-catholique, réservant jalousement, soit aux seuls croyants, soit aux seuls élus, le sang de son Calvaire, on peut dire qu'elle est déjà en germe ici. On peut s'étonner même qu'on ait si peu étudié la source, alors qu'une littérature énorme a vu le jour ne concernant que des dérivés tels que le Jansénisme, le Jansénisme français surtout.

La foi explicite en J.-C. médiateur

Selon Baius, la « foi qui justifie » est la foi en Notre-Seigneur Jésus-Christ et par là il n'entend pas seulement affirmer que Jésus-Christ est la cause *méritoire* de *toute* justification, alors même que sa personne ne serait pas l'*objet*

proposé à la foi ; il semble bien exiger *la foi explicite en Jésus-Christ Médiateur*. Pas de salut donc pour l'homme qui n'arrive pas à la connaissance *explicite* du Sauveur. La foi qui justifie, déclare-t-il, est « celle qui jointe à un commencement de bonne volonté (charité) croit en un Jésus-Christ Notre-Seigneur qui est conçu du Saint-Esprit, né de la Vierge Marie, a souffert sous Ponce-Pilate, c'est à-dire cette foi qui nous fait croire en un Médiateur de Dieu et des hommes, à l'homme Jésus-Christ ». Et qu'il l'entende bien de l'*objet* d'une foi *explicite,* c'est ce qui nous paraît résulter des explications qui accompagnent la thèse. « Toute foi prêtée à Dieu, explique Baius, est une œuvre de justice, un acte d'obéissance et un hommage rendu à sa Véracité, mais *en raison de la prédestination éternelle de Dieu,* — remarquez ce motif qui prête à Dieu une volonté salvifique redoutablement plus exigeante touchant les conditions objectives du salut, — c'est à la foi *qui admet que Dieu nous a donné son fils comme victime propitiatoire par son sang, moyennant la foi* (Rom. III, 25) qu'il appartient d'obtenir à ceux qui sont tombés leur réparation, la rémission des péchés et tous les autres éléments d'une justice parfaite par le mérite de la croix du Christ » (173). Et Baius apporte deux passages de saint Augustin, où ce Père fait de la foi à l'incarnation, à la mort et à la résurrection du Christ la condition indispensable de la justice et du salut. Si saint Jacques attribue la justification de l'homme à ses *œuvres,* c'est uniquement dans le sens qui écarte l'*exclusive* des hérétiques : *sola* fide. Nous ne sommes pas justifiés par le *seul fait* « *que nous reconnaissons la grâce de la* Rédemption » : *la foi à la Rédemption opérée par Jésus-Christ est donc requise selon lui.*

Intention requise dans l'œuvre justifiante

Et ce qui accentue encore le caractère déjà rigoriste de sa doctrine, c'est qu'il semble exiger du sujet l'*intention* formelle d'obtenir, au moyen de la bonne œuvre posée, sa justification, c'est-à-dire la rémission de ses péchés ou son progrès dans la vertu. En ce sens, il faut admettre des œuvres qui justifient et des œuvres qui ne justifient pas :

« La charité, au dire de Bède, couvre la multitude des péchés; il est donc certain que toutes nos bonnes œuvres effacent *(diluere)* nos péchés. Toutefois, pour ce qui est de celles que les fidèles accomplissent *uniquement* à l'effet d'obéir aux commandements de Dieu *et non en vue d'obtenir la rémission de leurs péchés ou leur avancement dans les vertus,* comme celles qui consistent à obéir à ses parents, à rendre un dépôt, à s'abstenir de tout homicide, de la fornication, du vol, si l'Écriture-Sainte leur *attribue* notre justification, c'est parce qu'elles sont une obéissance à la loi et une vraie justice de la loi ; *ce n'est pas parce qu'elles nous font obtenir la rémission des péchés ou des accroissements de vertus.* Cette dernière espèce de justification est spécialement attribuée à la foi par laquelle nous croyons *au sang du Christ.* De cette foi au sang du Christ relèvent également toutes les œuvres auxquelles l'Écriture-Sainte rattache pour nous une promesse analogue de restauration et que les fidèles pratiquent surtout en vue d'obtenir par leur moyen ou le pardon de leurs péchés, ou des progrès dans les vertus ; de ce genre sont la pénitence, la prière, la miséricorde, l'aumône, le pardon mutuel, comme nous l'impose l'oraison dominicale, et d'autres œuvres du même genre » (174).

Si la foi elle-même justifie, ce n'est pas précisément en tant qu'elle est obéissance à la loi, mais parce qu'elle est foi *à celui qui justifie l'impie, foi à la Rédemption,* parce que par elle « nous obtenons et la rémission de nos péchés et des accroissements des autres vertus ».

Rigorisme de nt Augustin

Toute cette conception est caractéristique au point de vue de la méthode et des tendances de Baius : une fois de plus, il ne s'est inspiré *que* de saint Augustin et du saint Augustin dont le rigorisme a damné, avec sérénité, tous les adultes exclus, même sans leur faute, de la prédication évangélique : « De cette damnation ne se libéreront pas ceux qui pourront alléguer qu'ils n'ont pas entendu prêcher l'Évangile du Christ, puisque la foi vient de la prédication entendue » (175).

La parole évangélique entendue et obéie est pour lui la condition indispensable du salut chez l'adulte : « Pour tous ceux que cette libéralité de la grâce divine a retranché de cette commune damnation, nul doute que l'occasion d'entendre prêcher l'Évangile ne leur ait été ménagée et que cette prédication n'obtienne leur assentiment de foi » (176). Mais, il y a un autre Augustin, moins théologien peut-être, plus libéral et plus près de nous, chrétiens modernes pour lesquels le « salut des infidèles » devient aisément un cauchemar théologique, l'Augustin philosophe qui a cru que le Verbe Divin éclaira, dès avant son Incarnation et, au fond, en tout temps, l'esprit des hommes saints et justes, l'Augustin qui opinait qu'il a suffi au centurion Corneille de la seule foi en Dieu pour être juste et agréé de Dieu (177). Mais cet Augustin-là ne pouvait être qu'un embarras pour l'Augustinisme de Baius que le culte superstitieux de la lettre condamne à ignorer l'esprit.

Sur ce point du reste, reconnaissons-le sans ambages, la théologie prétridentine s'était montrée fréquemment rigoriste en considérant la foi *explicite* au Rédempteur comme *de nécessité de moyen* pour la grâce et pour le salut. Et précisément cela tenait, entre autres raisons, à l'autorité de saint Augustin et aussi à l'idée insuffisante qu'elle avait des dimensions réelles du monde habité ; celle-ci l'inclinait à admettre que l'Évangile était, depuis longtemps déjà, *sufisamment promulgué*. Saint Augustin s'imaginait de bonne foi qu'il n'y avait plus guère que quelques peuplades — au bout du monde — qui n'eussent pas reçu les prédicateurs de l'Évangile : *quoniam non desunt adhuc ultimae gentes licet, ut perhibetur, paucissimae quibus hoc nondum fuerit praedicatum* (178). La répercussion d'un événement tel que la découverte de l'Amérique ou, comme on disait, des Indes Occidentales, n'influa que très lentement sur les opinions théologiques. Certains textes formels de saint Augustin continuèrent à peser d'un poids très lourd sur les thèses qui cherchaient à définir *l'objet de foi nécessaire* « post evangelium promulgatum » : les temps n'étaient pas encore

venus où l'on oserait écrire, comme le fera Gaspard Hurtado : « Fatemur Augustinum in hac fuisse sententia, *sed rigide sensit et absque firmo fundamento* » (179).

Pour le Docteur Séraphique par exemple, l'ignorance d'articles de foi, tels que la naissance, la passion, la résurrection du Christ, la rémission des péchés, ne peut être que le fruit de la négligence et du mépris (180). Raison : il est impossible d'ignorer la signification des fêtes liturgiques de l'Église. Manifestement, cette théologie-là ignore les véritables proportions de la terre habitée. Nous éprouvons aujourd'hui un véritable ahurissement, en lisant la déclaration de l'auteur du *De Sacramentis* (longtemps attribué à Hugues de Saint-Victor) : Si quelqu'un veut faire l'obstiné et soutenir que dans des pays inconnus et dans des endroits écartés de la terre, il reste encore des hommes auxquels le commandement divin de recevoir le sacrement du baptême n'est point parvenu, j'affirme pour ma part sans hésiter qu'il n'y a personne dans ce cas, ou si quelqu'un peut-être s'y trouve, il aurait pu n'eut été l'obstacle de sa faute, et il aurait dû entendre et connaître ce commandement divin, d'autant plus que la Sainte-Écriture déclare à qui veut l'entendre : leur son parcourt toute la terre, leurs accents vont jusqu'aux extrémités du monde, Ps. XVIII, 5 (181). Tant pis pour ces ignorants : *ignorantes ignorantur*. Vers 1583, un peu moins d'un siècle après la découverte du nouveau monde, Pierre d'Aragon O. E. S. A. voulait bien concéder qu'à la rigueur l'ignorance invincible du Christ lui paraissait possible dans les régions les plus éloignées de la terre *ut apud Indos vel Insulanos* (182). Pour Suarez, la promulgation suffisante de l'Évangile fut achevée 40 ans environ après la mort du Christ (183). Pour le Carme Philippe de la Sainte-Trinité, elle le fut après les sept premières années qui suivirent la prédication du Christ « selon la prophétie de Daniel, chap. IX : Il conclura une alliance ferme avec un grand nombre durant une semaine, non de jours mais de sept années ». Passé ce temps, aucun adulte ne pouvait, selon la règle ordinaire, se sauver

et n'a été en fait sauvé « sans la foi *explicite* en Jésus-Christ » (184).

A proprement parler, Baius n'innovait donc pas en se décidant pour l'opinion sévère que la théologie moderne, plus avertie des conditions historiques séculaires, où vécurent des portions considérables de l'humanité, abandonne de plus en plus et que l'ancienne du reste était loin d'avoir unanimement admise (185). Mais, il fallait signaler le choix de l'opinion ; il trahit une affinité élective qui restera distinctive du pseudo-Augustinisme. Encore, pour être pleinement juste, faut-il reconnaître que sur ce point, réserve faite de la doctrine qui paraît rattacher la justification *effective* aux *seules* œuvres procédant de l'*intention formelle* de l'obtenir, Baius ne s'écarte pas notablement de la doctrine de ses prédécesseurs immédiats à la Faculté de théologie lovaniste. Traitant de la justification, Ruard Tapper écrivait : mais, à présent, c'est-à-dire après la promulgation de l'Évangile, *la foi distincte et expresse du Médiateur et du Réconciliateur* (propitiatoris) *est requise*. Chez le sujet qui s'approche du sacrement chrétien, *cette foi à la propitiation offerte dans le Christ* lui paraissait supposée par l'espérance même du pardon : « Hac parte, paenitentia requirit fidem *Propitiatoris,* sine qua efficax esse non potest ». Tout de même donc que celui de son peu orthodoxe disciple, le coup d'œil théologique de Tapper reste circonscrit au milieu culturel de l'Occident chrétien ; lui aussi a trop rattaché le « salut par le Christ » à une connaissance des formes historiques concrètes, sous lesquelles ce salut fut offert à l'humanité. Pourquoi cela ? Parce que lui aussi n'osa pas « résister en face » à certains textes implacables de saint Augustin... Augustin, c'est toujours ce nom-là qu'on rencontre dès qu'on va remontant... lui toujours, lui partout... le penseur de génie auquel on aboutit, en Occident, avec une sorte de régularité fatidique, quel que soit, sur l'immense carte du pays théologique, le point de départ choisi... *Augustinus quadrivium cogitationum theologicarum*... Augustin, le créateur de la théologie occidentale, mais

parfois aussi — oserons-nous l'écrire ? — son entrave, embarrassant d'un poids majestueux, mais d'un poids, la pensée théologique dans sa marche vers ces positions « à égale distance des extrêmes » où se complaît et réside de préférence la *Catholica Veritas. Amicus Augustinus sed amica magis veritas.*

14. LA PSYCHOLOGIE DE LA JUSTIFICATION

Baius psychologue observateur de la nature humaine

Baius avait des dons d'observateur et une indéniable aptitude à l'introspection psychologique. Il vous peindra, par exemple, le péché originel d'abord « assoupi dans l'enfant et comme plongé dans une profonde ivresse » puis, avec la connaissance de la loi, se réveillant et dévoilant par degrés sa perverse nature, lorsque l'enfant, avançant en âge, se prend « à concevoir de vains désirs, à nourrir de vaines pensées et, pour la première fois, entre en lutte avec lui-même » (186). Il affirme très catégoriquement, en s'appuyant sur cette expérience dont il lui arrive de médire, la transmission par voie d'hérédité des dispositions morales vicieuses (187) ; il note les écarts énormes entre enfants au point de vue des tendances mauvaises, suite du péché originel (188). Citant le mot du sage affirmant que la continence est un don du ciel, il lui fait tenir aux hommes ce propos : Qui que vous soyez, vous, qui êtes en proie au vice opposé... et il glisse aussitôt entre parenthèses une observation aussi juste aujourd'hui que de son temps : ils sont innombrables les jeunes gens, victimes de ce vice, comme je l'étais, quand je compris pour la première fois cette vérité (189). Est-ce Baius, est-ce le sage qui parle ainsi de lui-même ? En tout cas, l'observation est d'un moraliste, attentif à la conduite de ses semblables, comme cette autre que je cueille dans son traité *De la prière pour les défunts* et où l'on entend certainement un écho de son expérience sacerdotale : maints hommes restent attachés au péché actuel et aux mauvais désirs jusqu'à l'heure de la mort (190).

A coup sûr, Baius était capable de nous donner une des-

cription fidèle, saisissante même de la justification, en tant que série ininterrompue d'actes conduisant une âme humaine du péché à l'amour de Dieu. Depuis Luther, dont les états de conscience personnels n'avaient pas peu contribué à fixer l'objet même des controverses théologiques, ce thème de la justification était à l'ordre du jour ; il suscitait une attention passionnée. Dans une lettre datée de la Quinquagésime 1547, Jean Gropper, le théologien colonais, plus tard Cardinal, écrivait à saint Canisius se disposant à se rendre à Trente, comme théologien du cardinal d'Augsbourg : lorsque les actes du Concile auront paru, je vous prie de me les envoyer : je désire vivement en prendre connaissance, *surtout du décret sur la justification* (101). Avant le Concile déjà, des hommes de la valeur de Pigghe (Pighius), de Contarini et de son ami Pole, et, durant le Concile même, le général des Augustins, Jérôme Séripando, avaient exprimé sur la matière des idées qui se rapprochaient de celles du fameux réformateur allemand. Mais le Concile, après une discussion dont les actes détaillés publiés par la « Görres gesellschaft » permettent de mesurer l'admirable profondeur, avait tranché le point débattu en affirmant notre rénovation et notre justice *intérieures*.

Le processus de la justification selon le Concile de Trente

Dans son sixième chapitre doctrinal (102), traitant des dispositions subjectives à la justification, il avait décrit ce qu'on peut appeler l'itinéraire psychologique de l'âme dans son passage du péché à Dieu : foi surnaturelle, *crainte conçue au souvenir des péchés,* espérance du pardon fondée sur la miséricorde de Dieu et sur les mérites du Christ, *commencement de charité,* pénitence, propos de recevoir le baptême et de mener une vie nouvelle.

L'intention du Concile ne peut être ici d'enseigner, sans distinction, la *nécessité* de *tous* les actes énumérés : il décrit seulement la série habituelle de ceux qui, *en fait,* préparent les âmes à l'infusion de la grâce. Nous disons des *actes,* car la charité mentionnée ici ne saurait être la charité *habituelle,*

celle-ci étant ou la grâce sanctifiante elle-même ou une disposition infuse qui en est inséparable. Observons de plus que ce « commencement de charité » ne figurait pas dans la première rédaction de ce chapitre VI soumise à l'approbation des Pères du Concile. Les mots *illumque tamquam omnis iustitiae fontem diligere incipiunt* furent introduits dans le texte sur la demande de Salvator Alexis Alepus, archevêque de Sassari en Sardaigne et du P. Claude Lejay, de la Compagnie de Jésus; leur avis avait été appuyé par Aloïs Lippomani, Coadjuteur de Vérone, et par le Père Bonaventure Pic de Costacciario, Ministre général des Frères mineurs Conventuels. Critiquant le schéma de ce chapitre VI, l'archevêque de Sassari émettait ce vœu : *de dilectione fiat mentio sed non de consummata. Posset dici : concupiscentia divini amoris utilis esse potest. Addatur cui succedit caritas* (193). *Placet decretum,* avait dit à son tour le général des Cordeliers,...*et quod impii incipiant se praeparare ab amore.* De quelle nature était donc l'amour dont on exigeait la mention dans ce chapitre VI ?

L'initium caritatis

Il nous paraît impossible qu'une âme humaine espère réellement de Dieu la rémission de ses fautes, sans que, du même coup, elle ne conçoive à l'égard de celui qu'elle appréhende par là même comme un grand bien pour elle, *bonum sibi,* un sentiment de véritable bienveillance. Espérance sérieuse du pardon — elle est requise — et amour naissant, au moins de concupiscence, nous paraissent des moments psychologiques indissolublement liés. C'est dans ce sens que nous expliquerions les termes du Concile, cités plus haut : *illumque... diligere incipiunt.* Notre opinion nous paraît voisine de celle qui fut défendue par Bernard Colloredo, O. P. et par François Contrera, O. F. M. qui, comme disposition au sacrement de pénitence, estimaient nécessaires « la crainte, la détestation, la foi qui produit l'*espérance laquelle à son tour produit l'amour* » (194). Nous n'oserions soutenir la nécessité stricte d'un acte de charité *formelle,* fût-il imparfait. Pour la prouver, il faudrait démon-

trer que *toute* conversion à Dieu suppose un acte de charité formelle envers lui. *Salvo meliori judicio*, une âme qui par crainte de la justice divine, appréhendée par la foi, renonce véritablement à *toute* volonté de péché nous paraît par là même se convertir à Dieu. Ce qui ne souffre aucun doute, c'est que les Pères n'ont pas voulu trancher la question qui sera si longuement et si furieusement débattue entre contritionnistes et attritionnistes : « La crainte, *sans aucun mouvement d'amour imparfait*, suffit-elle ou ne suffit-elle pas à la rémission des péchés dans le Sacrement » (195) ? Expressément et formellement, ils n'ont voulu condamner que l'erreur luthérienne qui estimait la *crainte servile moralement mauvaise* et soutenait qu'elle rendait le pécheur plus coupable et hypocrite.

André Vega attribue l'erreur luthérienne sur la crainte servile à Grégoire de Rimini et à Adrien VI (196). Mais Rimini, en véritable Augustinien, a plutôt enseigné notre *incapacité naturelle* à produire, par nous-mêmes, le mouvement d'attrition ; celle-ci est toujours due à la grâce ; il n'a donc pu l'estimer mauvaise de sa nature mais seulement en raison de quelque circonstance de l'acte *non propter Deum, non sicut oportet*. Pour son rigorisme, tout acte qui n'est pas *ex gratia* est coupable, car il emploie comme majeure le principe que voici : *Nemo potest, ante primam gratiam, habere actum aliquem liberi arbitrii non culpabilem* (197). Quant à Adrien VI, il a certainement enseigné, distinguant entre la cause efficiente et la fin d'un acte, que l'acte se donnant pour fin d'échapper à la peine était moralement mauvais (198).

Écrivant avant le Concile de Trente, ces auteurs avaient une excuse que Baius ne pourra alléguer. Leur tort, il faut le dire une fois de plus, avait été d'avoir *trop exclusivement* considéré *certain* texte de saint Augustin. Le grand Docteur passait pour avoir écrit : *qui ex timore facit praeceptum, aliter quam debet facit et propterea non facit* (199).

Mais il avait écrit certainement : *Rari sane quidem accidit, imo vero nunquam, ut quisquam veniat volens fieri christianus,*

qui non sit aliquo Dei timore perculsus (200). Et surtout, il avait conçu le rapport de la crainte à la charité sur le modèle de celui de l'aiguille au fil ; celle-là introduit celui-ci et en même temps lui fait place (201). Encore, l'exactitude parfaite de ce rapprochement nous paraît-elle discutable, car on ne voit pas pourquoi la crainte des châtiments encourus ne pourrait pas coexister, pendant quelque temps au moins, avec une charité naissante. Baius observe fort sensément que la crainte diminue en nous au fur et à mesure que notre justice croît ; il n'en reste pas moins vrai que c'est une erreur de prétendre que la justification proprement dite, et nous entendons par là la série continue d'actes qui aboutissent à l'état de grâce, ne commence en nous qu'avec la charité commençante.

Pas de vraie justification sans charité formelle, selon Baius

Et c'est bien ce que soutient Baius.

Quand on lit attentivement sa doctrine sur ce point on lui découvre un double caractère : elle déprécie à l'excès — il fallait s'y attendre — la crainte servile ; elle attribue au fond toute l'efficacité justifiante à la seule charité. Pour lui, la crainte de l'enfer est *un moment psychologique antérieur à la véritable conversion* et, à la différence de la foi, *extérieur à notre rénovation elle-même*. Si la crainte frappe le cœur, c'est *du dehors* seulement, tout de même que la loi, ou l'enseignement, ou la tristesse « mondaine » ; la grâce de Dieu au contraire, l'esprit de grâce, comme dit Baius, le touche *au dedans en lui faisant aimer la justice et haïr l'iniquité*. « Tant qu'elle est *servile*, écrit-il, *et unie à la mauvaise volonté, la crainte n'est pas un commencement de justice ;* elle est un *certain* don du Saint-Esprit qui perce le cœur du pécheur et le rend moins hardi à résister à l'esprit de grâce et de vérité ; *la crainte de la géhenne, sans l'esprit de grâce et de dilection, n'est ni principe, ni cause de justice mais seulement de désespoir et de châtiment* ». Mais d'abord, qui ne voit que la crainte servile n'est pas nécessairement jointe à la mauvaise volonté ? Elle peut fort bien, dès là qu'elle est efficace, chasser d'une âme *toute* mauvaise volonté : Tout ce

qui, au cours des âges, a été écrit pour discréditer cette pauvre « crainte servile », cette crainte « charnelle », « judaïque », « fardée », — de quelles épithètes méprisantes ne l'a-t-on pas affublée ? — n'empêche pas qu'elle ne soit un mobile d'action, sinon très noble, du moins raisonnable et naturel ; tout cela ne tient pas devant cette simple observation de Jean Mayr (Joannes Major) dans son commentaire sur l'Éthique d'Aristote : Timore poenae bellare non est malum, sicut *nolle peccare timore gehennae poenae non est peccatum :* nec timor servilis est malum, nisi culpa in ratione objectiva implicetur (202). Baius était trop intelligent pour ignorer que la crainte servile n'implique pas, par elle-même, la volonté de pécher, n'était le châtiment ; sans cela, aurait-il pu écrire sans blasphème qu'elle était un « *certain* don du Saint-Esprit »? La peur de l'enfer est, quoi qu'on dise, un sentiment bien catholique, recommandé par le Sauveur lui-même ; il décide pratiquement un nombre considérable d'âmes à « apprécier », à aimer, si on veut, Dieu « suffisamment » pour ne pas violer sa loi en matière grave. « *Initium sapientiae, timor Domini* » a dit le Saint-Esprit. Mais dans ce « commencement de la sagesse», Baius introduit une distinction : commencement *extérieur,* un commencement qui n'est pas *la première partie de la justification elle-même,* il vous l'accordera sans peine ; commencement qui serait *le début de la conversion et de la bonne volonté,* en aucune façon. Il ne pouvait guère parler autrement, lui, pour lequel *toute bonne volonté est charité* et qui ne veut pas entendre parler de cette justice *imparfaite* « que produit en nous le Saint-Esprit nous inspirant des sentiments de pénitence *sans habiter encore notre cœur en y répandant la divine charité* » (Prop. 63e). Restons modéré et disons que Baius s'écarte ici notablement de l'esprit des Pères de Trente qui dans la crainte avaient vu le début psychologique habituel, disons l'amorçage du processus justifiant, une préparation qui dans leur pensée, où se reflète la tradition catholique, n'était pas extérieure mais intérieure à la grâce et partie de ce processus lui-même.

Sans aller jusqu'à dire avec le réformateur allemand que la crainte servile est mauvaise de soi, Baius se rapproche de ses idées plus qu'il ne convient, dans la mesure même où il déprécie un sentiment qui, contrairement à ce qu'il affirme, n'est pas un *certain* don du Saint-Esprit mais un don tout court et, très précieux de l'esprit d'amour, un *acte salutaire* que sa grâce produit en nous.

Processus xceptionnels de ustification

Ce défaut essentiel de la théorie Baianiste n'est pas compensé à nos yeux par les observations intéressantes de Baius sur les dérogations possibles à l'évolution psychologique régulière de l'âme dans la justification. Tantôt c'est tel *acte,* tantôt c'est le *progrès* comme tel, qui lui paraissent supprimés. Jérémie et saint Jean-Baptiste atteignirent probablement *en un seul instant* à la plénitude de la justice ; en saint Paul, crainte et charité, volonté d'obéir, comme dit Baius, paraissent *simultanées.* Chez saint Mathieu, nulle crainte, du moins qui paraisse au dehors, et Zachée ne semble attiré au Christ que par l'espérance et par les seules promesses du Sauveur. Ne demandez pas la raison de ces différences ; c'est au potier, non à l'argile qu'il appartient de la connaître. A ceux qui croient discerner dans l'Écriture une double justification, la première qui n'est que la rémission des péchés, fruit du baptême ou du sacrement de pénitence, la seconde qui consisterait dans un progrès continuel, à partir de cette rémission, dans l'exercice des vertus, Baius déclare : vous feriez mieux de dire qu'il n'y a pour nous dans cette misérable vie qu'*une seule justice mais embrassant deux parties* « la pratique progressive des vertus depuis notre première conversion jusqu'à la consommation d'une sainte vie » et la rémission des péchés « qui *fait dire* que nous sommes justifiés de nos péchés, quand nous sommes baptisés ou absous par le prêtre, ou que d'une autre manière quelconque nous obtenons la rémission de nos fautes ».

Toutes assertions tendancieuses : il faut que la rémission des péchés elle-même soit *progressive,* non instantanée, Baius ignorant délibérément la charité *infuse* et s'en tenant jalousement à son concept légaliste et juridique de la justice ; elle est *obéissance formelle aux commandements* (Propos. 42ᵉ).

Conflit avec la notion catholique de la justification

On voit à quelles profondeurs Baius, par sa notion presque naturaliste de la justice, désorganisait le système catholique de la justification. C'est une des marques de son œuvre théologique que les contrastes d'allure paradoxale y abondent. Nous avons vu plus haut à quel degré il exagérait la capacité de mérite chez l'homme et l'ange *innocents ;* cette même capacité, il l'anéantissait, ou à peu près, chez *le pécheur « justifié »*. Chez les premiers « les bonnes œuvres, d'après la loi de nature, suffisaient par elles-mêmes à faire obtenir la vie éternelle » (Propos. 1ᵉ) ; le second, bien que réconcilié avec Dieu, ne pouvait pas même mériter « de condigno », c'est-à-dire en rigueur de justice, soit une rémission des peines dues à ses péchés, soit sa résurrection corporelle. C'était, contre la doctrine commune (203), nier le mérite *satisfactoire* des bonnes œuvres, de l'aumône par exemple et des pénitences corporelles ; c'était nier aussi l'efficacité *réelle* des indulgences. Cela pour une raison que Luther à coup sûr n'eut point désavouée. Si nos œuvres, disait Baius, étaient le *juste prix* rachetant les peines dues à nos péchés, nous serions pour une part les rédempteurs de nous-mêmes, comme si le rédempteur pouvait être celui qui ne fait qu'employer la grâce et non celui qui la mérite (Propos. 10ᵉ, 59ᵉ, 60ᵉ, 77ᵉ). En attribuant aux *seuls* mérites du Christ tous les effets par où s'achève pour ainsi dire notre rédemption, Baius encourageait peu la collaboration active des fidèles à leur salut. Il risquait de les engager sur les voies de cette inertie spirituelle dont les conséquences désastreuses dans l'ordre moral avaient fini par effrayer les réformateurs eux-mêmes (204). Nous pouvons négliger, comme se rattachant moins aux erreurs capitales, quelques autres propositions malsonnantes. Dans la messe, Baius atténuait à l'excès le caractère de sacrifice (205) ; la mort

de la Sainte Vierge était, selon lui, la peine du péché originel qu'elle avait contracté comme les autres hommes, affirmation d'une insolente témérité pour qui se rappelle la réserve volontairement gardée sur ce point par les Pères du Concile de Trente ; enfin *toutes* les souffrances des justes en cette vie ne pouvaient être que des châtiments, dus à leurs péchés personnels, ce qui revenait à dire que souffrance et innocence s'excluent ici-bas ; il ne répugnait pas même à son fanatisme d'admettre des péchés actuels en Notre-Dame, puisqu'il disait que ses douleurs étaient des peines dues au péché actuel *ou* au péché originel (Prop. 72e et 73e).

15. BAIUS ET L'AUTORITÉ DU PONTIFE ROMAIN

Baius hostile au pouvoir de juridiction du Pape

On ne sera pas surpris d'apprendre que le Père du Jansénisme n'ait éprouvé que peu d'enthousiasme, pour ne rien dire de plus, pour les privilèges du Pontife Romain. Vis-à-vis de la personne juridique du Pape, l'attitude doctrinale de Baius est celle d'un Gallican ou d'un Fébronien.

A la question très longuement débattue mais non tranchée au Concile de Trente : l'origine immédiate de la juridiction des évêques sur leurs diocèses est-elle de droit humain ou de droit divin, Baius répond carrément : elle est de droit divin. Il est faux pour lui que le Pape soit *seul* à tenir *immédiatement* sa juridiction de Dieu. L'opinion de ceux qui avec le théologien jésuite Laynez, le cardinal de Turrecremata et saint Thomas lui-même ne reconnaissent qu'au seul Souverain Pontife une juridiction illimitée, reçue immédiatement du Christ lui-même, manque essentiellement de mesure ; de plus, chez ses tenants, Baius suppose, soupçon qui jette un vilain jour sur son caractère, des intentions intéressées. A l'entendre, bien plus que des raisons solides, ces théologiens cherchent à obtenir les bonnes grâces ou à éviter le ressentiment des gens en place.

Si Baius se montre défenseur jaloux de la juridiction divine *immédiate* des évêques, c'est surtout par un sentiment

de défiance et d'antipathie vis-à-vis de la juridiction *universelle* de l'évêque de Rome. Pour ce théologien l'idéal serait que les Ordinaires diocésains s'acquittassent si bien de leur charge pastorale « que le Pape pût se donner librement à l'administration, *ministerio,* de son diocèse et aux avantages communs de toute l'Église ». Il nie, contre le cardinal de Turrecremata, que le Pape « soit le juge *immédiat* et le prélat de *tous* les chrétiens » ; il est plutôt « le juge *immédiat* et le prélat de tout son diocèse ainsi que des évêques qui lui sont immédiatement soumis ; il n'est que le juge *médiat* des chrétiens qui sont immédiatement soumis à leurs évêques. Il rappelle avec délices les scrupules qu'inspirait à saint Grégoire le Grand la dénomination d'*évêque universel,* « *tam arrogans nomen* », ce nom d'une insupportable arrogance. Patriarche universel, si on veut, mais évêque universel, non pas. L'acclamation des Pères du Concile de Chalcédoine n'a pas d'autre sens. Il y a dans l'accent de Baius une certaine amertume, comme si l'on y percevait l'écho de secrètes rancunes, quand il lui arrive de toucher aux prétentions des Pontifes Romains. Les Papes ne doivent pas, sans raisons légitimes, tant s'empresser d'attraire devant leur tribunal, les causes, les procès et les différends des sujets des évêques ; ils ne doivent pas favoriser les manœuvres de ceux qui possédant dans leur voisinage leur juge immédiat vont en chercher un autre qui est éloigné d'eux, ignore les faits et la vérité cachée, *rei gestae et tacitae veritatis ignarum ;* ils circonviennent ce juge et surprennent sa bonne foi par leurs fraudes : *cui fraudulenter obrepunt ;* la bulle de Pie V qui condamna Baius sera dite, ne perdons pas de vue ce détail, *obreptitia :* obtenue par surprise.

Vrai rapport du Pape et des évêques selon Baius

Le devoir du Pape est plutôt de punir ceux qui, sans raisons légitimes, passent au-dessus de leurs juges naturels ou qui, après avoir été entendus par eux, osent en appeler témérairement à l'autorité papale. Si le Pape dépose un évêque, la sentence de déposition doit être respectée, car la présomption est en faveur de la justice de la sentence,

mais, si pareille mesure était totalement arbitraire, « ce serait, déclare Baius, une grosse question de savoir si le verdict ne pourrait pas être tenu pour non avenu *(contemni)*, comme dû à une erreur ». Il va plus loin. Si l'évêque déposé, sans tenir compte de la décision papale, continuait à exercer ses fonctions épiscopales, ses actes épiscopaux, illicites peut-être au point de vue juridique, ne doivent pas être considérés comme invalides. En consacrant du pain fermenté, le prêtre latin pèche mais il consacre validement.

Voilà des propos qu'on jugera sans doute presque révolutionnaires. Aux yeux de Baius, ils se justifient par la vraie position des évêques vis-à-vis du Pape. Ils ne sont pas ses vicaires mais ses frères et ses associés dans l'épiscopat. De ce que saint Pierre reçut la primauté sur les autres apôtres, il ne suit nullement que l'autorité de ceux-ci dérive, comme de sa source, de celle du Pape. Cette affirmation n'est-elle pas manifestement fausse pour saint Paul qui reçut son autorité de Jésus-Christ directement, non de saint Pierre? Le Cardinal de Turrecremata et Ambroise Catharin ont tort de nier que les évêques soient « directement établis par Dieu », ainsi que l'ont soutenu à bon droit Latomus, Dominique de Soto, Jean Torrensis, Barthélémy Carranza et Jacques de Simancas, évêque de Badajoz (206).

aius s'appuie sur aint Cyprien

On pense bien que pour un théologien qu'entraînent ces tendances anti-papales, les textes classiques de saint Cyprien sur l'épiscopat seront d'un secours particulièrement opportun. Baius les exploite avec une maîtrise qui rendrait des points à un théologien anglican de nos jours, à un Benson par exemple. Turrecremata apporte bien des textes en faveur de la primauté mais ils se laissent sans peine retourner contre sa thèse et Baius ne manque pas de se donner cet avantage ; à dire le vrai, il nous paraît ici beaucoup plus près que son illustre adversaire, de la pensée historique de saint Cyprien qui semble avoir conçu l'Église gouvernée par la confédération des évêques comme par une assemblée de pairs : Si l'Écriture-Sainte affirme que l'Église

a été fondée sur Pierre, saint Cyprien semble avoir compris ce texte en ce sens qu'elle a été fondée « sur les évêques unis entre eux et avec Pierre par le lien de l'unité : ce n'est pas par l'unité d'une personne, comme autrefois dans la Synagogue, c'est par l'unité des esprits et des cœurs, *mentis et animae* que les évêques représentent l'*unique* Pontife et l'*unique* Époux de l'Église ».

Et sur saint Augustin

Turrecremata n'est pas plus heureux avec la seconde de ses « autorités », saint Augustin.

De textes pareils, observe malicieusement Baius, vous auriez pu en apporter à foison : et aussitôt, puisant dans son admirable et presque stupéfiante connaissance de son Docteur chéri, il aligne jusqu'à six passages différents, où l'on voit poindre une idée, indubitablement familière à saint Augustin et qui n'est hélas ! qu'un lapsus brillant de son exégèse : à cause même de sa primauté sur les disciples, *Pierre est le symbole de l'Église catholique ;* ce qui a été donné à Pierre ne fut pas refusé aux autres apôtres et surtout : *quod illi uni datum est, Ecclesiae datum est ;* ce qui fut conféré à Pierre seul fut conféré à l'Église qui est le corps du Christ. Et Baius d'opposer à l'argument scripturaire bien connu, tiré du passage de saint Jean : Pierre, m'aimes-tu ? Pais mes brebis, l'interprétation augustinienne de ce texte : ce qui est dit à Pierre est dit à tous : Pierre, m'aimes-tu ? Pais mes brebis. Car de même que Pierre était la figure de l'Église, lorsque les clefs lui furent données par la parole : Et je vous donnerai les clefs du royaume des cieux, ainsi faut-il qu'il soit encore la figure de l'Église lorsque ces mêmes clefs lui furent remises par les mots : Pierre, m'aimes-tu ? Pais mes brebis. Ces mots en effet ne font que lui remettre effectivement cela même qui lui avait été promis auparavant. Exégèse manifestement insuffisante ! Le Docteur d'Hippone atténue jusqu'à l'effacer le caractère *personnel* des privilèges accordés à Pierre, tel qu'il ressort de la lettre même des textes et plus en particulier du dernier chapitre de l'évangile de saint Jean.

Ce grand esprit semble avoir eu de la peine parfois à s'emprisonner dans une lettre dont le sens lui semblait banal, pour ne pas dire prosaïque, et sous laquelle par ailleurs sa notion des Écritures lui faisait soupçonner des mystères profonds, un sens spirituel qui ne pouvait être selon lui que sublime.

Dans son commentaire sur le psaume 108, il a énoncé avec toute la clarté désirable ce principe quelque peu hasardeux de son exégèse ; il est rapporté, dit-il, dans l'évangile certaines paroles qui semblent se rapporter à saint Pierre en personne, *quae ad apostolum Petrum pertinere videntur,* et qui n'offrent de sens un peu *éclatant* (illustrem) que lorsqu'on les rapporte à l'Église dont Pierre, évidemment, est la figure et représente le personnage à cause de sa primauté sur les disciples ; tel est par exemple le texte : et je vous donnerai les clefs du royaume des cieux « et d'autres analogues ». Evidemment, saint Augustin a discerné le sens littéral mais sa tournure d'esprit platonicienne, nous dirions volontiers, son goût des altitudes spirituelles, le rejette aussitôt de la sobriété de la lettre vers l'éclat miroitant d'un symbole. Une fois de plus, Baius s'est égaré (207), pour s'être trop exclusivement inspiré des idées de l'évêque d'Hippone ; il a oublié le sage conseil du poète antique :

Nullius addictus iurare in verba magistri.

Baius hostile à l'infaillibilité du Pape

Hostile à la primauté de juridiction universelle du Pontife Romain, il serait surprenant que Baius eût admis le privilège de son infaillibilité doctrinale. Son exégèse de Luc (XXII, 32) : *Ego pro te rogavi Petre, ut non deficiat fides tua,* est, sous ce rapport, hautement significative. Baius doute que de ce texte célèbre on puisse déduire, avec la clarté et l'évidence requises, « que le Pontife Romain en définissant l'objet de foi, qu'il soit seul à le définir ou qu'il le fasse avec quelques personnes qui lui agréent, *paucis sibi placentibus,* ou même avec le Concile de toute son église, ne puisse en aucun cas errer » (208).

Ce doute, Laurent Westerhoven l'a traité d'absurde et de scandaleux, sans apporter d'autres raisons de cette sévère appréciation. Le sens que, selon vous, il n'est pas permis de révoquer en doute, riposte Baius, est étranger à la pensée du Sauveur. Jean Driedo, mon maître avant Ruard Tapper, et Latomus en convenaient. Son sentiment était que dans ce passage le Seigneur ne pense en aucune manière à la foi *indéfectible* de Pierre et de ses successeurs, fût-ce au seul titre personnel; à plus forte raison n'a-t-il point pensé à la fonction commune qui leur est dévolue. La seule indéfectibilité qui soit ici promise l'est à l'Église universelle, à elle certainement, et peut-être à une église particulière, celle de Rome, ou aux Conciles qui représentent ces églises ; elle n'est pas promise à la fonction du Pontife Romain, qu'il l'exerce seul ou avec l'appui d'un collège de son choix : *à définir seul en matière de foi, le Pape s'expose à errer*. Turrecremata lui-même semble adopter l'exégèse de Driedo (209), lorsqu'il approuve une observation de l'archidiacre Guy de Baysio au sujet de la parole célèbre du pape Agathon : il faut recevoir toutes les décisions du Siège Apostolique comme si elles étaient confirmées par la voix divine de Pierre lui-même. Agathon dit prudemment du Siège *Apostolique*, il ne dit pas de l'*Apostolicus*. J'observe que l'interprétation de Baius est ici légèrement tendancieuse. Turrecremata concède seulement qu'en fait le Pape s'entourera toujours du conseil de ses cardinaux ou de celui d'hommes graves, bref des lumières d'un concile mais il enseigne fort nettement que la sentence judiciaire, *sententia quam in iudicio profert,* portée par le pape dans les matières intéressant la foi, ne peut être erronée ou que le jugement du Siège apostolique, ce qui revient au même, ne saurait l'être (210). Or, un tel acte est un exercice de la fonction épiscopale, beaucoup plus qu'une démarche personnelle.

Au reste, poursuit Baius, Latomus n'a-t-il pas écrit que les Conciles généraux pouvaient se tromper, sans perdre pour cela toute autorité? Hessels n'accordait-il pas que des Papes interrogés en leur qualité de juge sur un point de

droit canon s'étaient trompés en matière de foi? Pour corriger l'erreur, la Providence intervenait par la voie de leurs successeurs et en pratique, l'antidote était administré à l'Église avant le poison (211). Et Adrien Florisz d'Utrecht, plus tard Pape lui-même, n'avait-il pas écrit dans une de ses questions quodlibétiques : Si par l'Église Romaine on entend son chef, c'est-à-dire le Pontife Romain, je dis qu'il est certain qu'il peut se tromper, même en ce qui touche à des points de foi... *plures enim fuerunt Romani Pontifices haeretici.* Et Baius, accable son adversaire par la modération même de sa conclusion : Tout cela montre suffisamment, je crois, que dans la controverse je ne me suis pas écarté, autant que vous l'avez pensé, je ne dis pas de la doctrine de l'École de Paris qui fait peu de cas d'une définition papale en dehors du Concile général, — qui songerait à contester à Baius ce voisinage compromettant? — mais même de l'avis des maitres les plus renommés de cette Université depuis ces quatre-vingts dernières années. A moins que mon erreur eût consisté, par hasard, à oser *douter* que ce seul texte permît d'établir avec une clarté convaincante l'infaillibilité de la décision doctrinale portée par le Souverain Pontife seul? *Douter!* Mais Adrien VI, lui, n'a pas *douté,* il a affirmé que le Pape pouvait se tromper en matière de foi et a apporté plus d'un exemple à l'appui de cette thèse...

Exégèse Baianiste de Luc. XXII, 32

Baius se lance ici dans une longue discussion exégétique du fameux texte ; nous ne l'y suivrons pas. Disons seulement que sa méthode est avant tout *patristique :* saint Cyprien, saint Jean Chrysostome, saint Augustin, saint Grégoire le Grand, le vénérable Bède sont tour à tour interrogés sur le sens du texte, saint Augustin surtout qui le rapporte au corps mystique du Seigneur, l'Église. Pressé par la convergence des témoignages, Baius finit par acccorder que la parole de Jésus : *Ego rogavi pro te...* se rapporte à Pierre *personnellement* mais *Pierre n'est-il pas la figure de l'Église?* Et il ne manque pas de rappeler le canon exégétique

d'Augustin : *sed quia multa quae de Petro dicuntur non habent sensum illustrem, nisi cum referuntur ad Ecclesiam cuius ille in figura agnoscitur gestasse personam...* Mais cependant le passage doit avoir, à côté de ce sens allégorique, un sens littéral et historique... nul doute, répond Baius, et il faut le scruter en lui-même et ne pas se contenter d'en couler le sens dans le moule de quelques *autorités extrinsèques.*

A son apôtre présomptueux, Jésus prédit à la fois sa chute, sa conversion et *sa persévérance finale* et la mission providentielle qu'il aurait à remplir auprès de ses frères, en les animant, par l'exemple de sa pénitence persévérante, à la fermeté dans les tentations. Jésus n'a pu demander pour son apôtre, comme le prétendent Catharin et Cajetan, la « *foi informe* », interprétation inconnue des anciens et et peu conforme au texte ! Eh quoi ! contre les tentations à venir qui seraient la violence des persécutions ou la séduction de l'hérésie, passant à leur crible la communauté de ses fidèles, le Christ se serait contenté de demander à son Père *la foi informe,* cette foi que l'apôtre Jacques reconnait chez les démons eux-mêmes, la foi vaine commune au diable et aux mauvais chrétiens ! Voulez-vous donc faire rire les hérétiques aux dépens de la Papauté ? Avec ce mince avantage, *rem tam exiguam,* Pierre serait en somme inférieur aux apôtres et aux saints. *Confirmer,* ce mot de Jésus ne saurait viser une foi *stérile* mais une confession courageuse et constante du Christ, ce sens-là même qu'implique le nom du sacrement de confirmation. Ne croirait-on pas entendre Georges Hermès exprimant son dédain au sujet de l'*Erkenntnissglaube ?*

D'ailleurs, ce n'est que le pouvoir de Pierre qui a passé à ses successeurs, les Pontifes Romains ; ni sa sainteté personnelle, ni ses actes vertueux ne font partie de l'héritage qu'il leur laisse. Dès lors, sa foi persévérante jusqu'à la fin et féconde en œuvres de charité ne se retrouvera pas nécessairement chez tous les Pontifes, ses successeurs ; il n'est pas dit, ni qu'ils doivent tous tomber, ni que tombés

ils doivent tous, comme Pierre, se relever de leur chute. La parole : *Confirma fratres tuos,* a été dite à Pierre avant la passion du Sauveur et avant le *Pasce oves meas ;* on peut douter dès lors qu'elle ait été adressée au Pasteur suprême plus qu'au frère chargé du soin de ses frères en raison de la charité fraternelle dont il les entourait. C'est par ses exhortations et par ses prières que Pierre confirme ses frères afin qu'aucune tentation ne parvienne à les ébranler ; c'est l'office d'un père ; il s'en acquitte encore aujourd'hui au ciel, où certes il n'est plus actuellement pasteur.

Conclusion anti-infaillibiliste de Baius

Rapportons dans sa lettre la conclusion audacieuse et presque insolente de Baius : « Si le mot « confirma » signifie non la puissance mais l'usage correct de cette puissance qui dans Pierre et n'importe lequel de ses successeurs est un fait d'activité personnelle, *operationis propriae,* il n'est pas requis que cette puissance passe à *tous* ses successeurs ; d'abord, parce que l'un d'eux pourrait fort bien, soit par violence, soit par caprice, s'abstenir totalement de l'exercer ; ensuite, parce qu'à mon avis, *jusque dans cet ordre de pasteurs, il ne manque pas d'hommes ne s'acquittant pas légitimement de leur fonction ;* ce sont ces pasteurs que visait Ézéchiel, lorqu'il disait : Malheur aux pasteurs d'Israël, vous mangiez la graisse, vous ne paissiez pas le troupeau. Vous n'avez pas fortifié les brebis débiles ; vous n'avez pas guéri celle qui était malade mais vous avez dominé sur elle, avec violence et cruauté. Elles se sont dispersées faute de pasteur (XXXIV, 2-6) ; *il leur a manqué non l'autorité mais l'exercice légitime de celle qu'ils détenaient ;* c'est eux encore que visait Jérémie : malheur aux pasteurs qui perdent et dispersent les brebis de mon pâturage (XXIII, 1).

Prions, c'est l'exhortation finale de Baius, pour que non seulement tous les Papes mais tous les pasteurs s'acquittent sans défaillance de leur charge pastorale ; mais Dieu hélas ! nous refuse cette grâce, à cause de nos péchés ; gardons-nous cependant *de pousser la complaisance envers les hommes jusqu'au point de leur reconnaître par flatterie un privilège que*

l'Écriture ne leur reconnait pas : l'incapacité d'abuser de leur pouvoir ; c'est la négation, sans ambages, de l'infaillibilité pontificale. Suit le couplet connu sur « les malheurs des temps », où la défiance grincheuse vis-à-vis des autorités ecclésiastiques, trait commun aux hérésiarques de tous les temps, s'unit tout naturellement à ce jugement pessimiste sur l'état *actuel* de l'Église que le Jansénisme contribuera à répandre par ses élégies archaïsantes sur *l'ancienne sève et l'ancienne vigueur du Christianisme :* En ces derniers temps la charité s'est refroidie ; des hommes remplis de l'amour d'eux-mêmes s'arrogent d'autant plus de titres qu'ils paraissent moins les mériter : *quod sancti et eruditi Patres ne audire quidem voluissent,* attitude qui eut paru intolérable aux Pères, si saints et si éclairés ; pareille ambition ne doit pas trouver un appui dans nos flatteries.

Baius, on le voit, était peu exposé à encourir le reproche qu'il adresse aux théologiens infaillibilistes.

16. CONCLUSIONS GÉNÉRALES

Arrêtons ici un exposé qu'on jugera déjà trop long ; il est loin cependant d'être complet, moins encore exhaustif. A notre ambition il suffirait du reste qu'il retraçât du Baianisme les traits essentiels, ceux qui lui font sa physionomie propre et qui permettent de le reconnaître et de le juger.

La doctrine de Baius : une anthropologi

La doctrine est en réalité plus complexe qu'elle ne paraît à un regard superficiel. Elle est née, remarquons-le, sous la constellation théologique qui influença presque exclusivement les théologiens de la Renaissance et de la Réforme ; elle est, et c'est ce qui fait son intérêt, une *anthropologie,* c'est-à-dire une doctrine de l'homme.

Mais les thèses dont elle se compose sont opposées à l'extrême, selon que le sujet dont elles affirment est considéré en deçà ou au delà de la ligne de démarcation théologique qu'est le péché originel. *Naturaliste* en deçà de cette

frontière, le Baianisme devient *supernaturaliste outré*, au delà. Et jamais, là où la discussion porte sur les forces de la nature humaine, il ne reste dans le vrai. A l'entendre, ces forces tour à tour suffisent à nous faire mériter Dieu et ne suffisent plus même à nous faire accomplir un acte moralement bon. Superflue d'abord, la grâce devient ensuite indispensable au point que sans elle tout acte est un péché. Ayant rapporté le don de cette grâce non à un acte d'amour absolument gratuit de la part de Dieu dont le terme en nous est une nouvelle création spirituelle, mais au décret créateur originel dont l'effet est la production des œuvres divines naturelles, Baius n'a pu admettre que ce don nous fît « Dieu », fût-ce par simple participation ; il a confondu *sainteté* et *nature*, identifié ce que les Pères avaient distingué : *l'image* et *la similitude* de Dieu dans l'âme; par une sorte de compensation, le rôle de la grâce, après la chute, sera non seulement de guérir notre nature, mais de nous la rendre, dans la mesure où le péché originel nous l'avait ôtée. En modifiant légèrement le sens d'une terminologie usuelle dans la controverse prédestinatienne (212), on exprimerait très bien cette opposition interne propre à l'anthropologie Baianiste en disant : Autant Baius supralapsaire est optimiste dans sa conception de la nature humaine, autant, infralapsaire, il est pessimiste dans cette même conception ; il l'est, à peine un peu moins que Luther. Et dans ce mysticisme supernaturaliste qui exagère le rôle moral de la révélation chrétienne, il est difficile de ne pas voir un essai d'acclimatation, au sein de l'Église catholique, des idées anthropologiques protestantes. En disant cela nous entendons juger les doctrines, non les intentions. Celles-ci furent droites, mais associées à une obstination qui accuse un amour-propre des plus vivaces.

Ici se pose une question délicate : Baius a-t-il été influencé par les doctrines des réformateurs? Il a certainement lu leurs œuvres, dans quelles proportions, il serait difficile de le dire.

Baius n'est pas prédestinatianiste

Dans son *Histoire de Belgique,* M. H. Pirenne parle avec raison des « doctrines augustiniennes, professées par Baius ». Son appréciation nous paraît plus contestable, quand elle dénonce « l'analogie du Baianisme *avec le dogme protestant de la prédestination* ». Du problème de la grâce, c'est là précisément la face qui n'a guère été envisagée par Baius. Aucun de ses opuscules ne traite expressément de la prédestination. Aucune des propositions condamnées ne la concerne ; si Baius y touche, c'est comme en passant et sans s'y arrêter (213). Sur la valeur des bonnes œuvres, le *De justitia* argumente directement et très longuement contre Calvin. Si par sa thèse déterministe sur le libre arbitre, le Professeur de Louvain se rapproche de l'auteur de l'*Institution Chrétienne,* si l'on pourrait même soutenir avec vraisemblance que le dogme calviniste de la prédestination absolue est postulé par les idées de Baius sur la grâce et situé pour ainsi dire dans leur prolongement naturel, encore l'ensemble de ses écrits nous obligerait-il à reconnaître que l'aspect *métaphysique* du problème n'a guère préoccupé cet esprit : étroitesse de génie ou besoin de circonscrire la discussion, le fait est que dans le problème du salut et de la justification, il n'abandonne pas le point de vue strictement *anthropologique*. Les hauteurs de la métaphysique théiste n'ont point d'attraction pour lui. Comparant Baianisme et Calvinisme, on aurait tort de trop presser la comparaison. Au surplus, si du côté de la prédestination le Baianisme présente une lacune, elle sera comblée au delà de nos souhaits par son héritier naturel : le Jansénisme. L'erreur de Baius lui-même peut s'expliquer tout entière sans l'intervention d'une influence doctrinale directe du protestantisme. Nous croyons plutôt à une influence réelle quoique indirecte.

Erreur de méthode chez Baius

Par une préoccupation de zèle qui l'honore, Baius fut amené à adopter la *méthode* des réformateurs dans l'espoir de ramener leurs disciples à l'unité de la foi (214). Ce faux pas, suite chez lui d'un principe arrêté, allait le rapprocher lui-même de ceux qu'il prétendait combattre.

La méthode des novateurs, positive et philologique, celle de la « Science nouvelle », présentait une lacune, où se dissimulait leur hérésie : le rejet de la tradition comme source de la doctrine catholique. Visant à retrouver le principe chrétien dans sa pureté primitive et soucieuse de le débarrasser de tout alliage étranger à ses origines, la Réforme professait le dédain de la philosophie « séculière » ; elle tenait pour non avenu le long travail systématisateur des scolastiques « dont le maître, disaient-ils, était Aristote plus que le Christ » (215). Elle admettait bien une *autorité doctrinale* mais seulement sous forme de documents écrits, la Bible et les œuvres des Pères les plus anciens, ceux qu'elle estimait antérieurs à la prétendue corruption de l'Église Romaine.

Cette méthode, sous le prétexte spécieux de combattre l'hérésie au moyen de ses propres armes, Baius l'adopta avec tout l'exclusivisme d'un esprit qui s'estime seul en possession de la vraie tactique et appelé à remédier, en matière de controverse, aux fautes d'un long passé. Il arriva ce qui devait arriver ; l'erreur de méthode, promptement, conduisit à de très graves erreurs de doctrine.

Dédain de la philosophie

Dans une question comme celle de nos capacités actuelles pour le bien, on concevra sans doute malaisément que soit exclu le recours à l'*expérience psychologique,* soit personnelle et individuelle, soit générale et collective, telle qu'elle reste consignée et accessible dans l'œuvre des historiens et des moralistes de tous les temps. Mais consulter, pour résoudre un problème moral, l'expérience psychologique individuelle, ce serait prendre conseil de la *philosophie* et, pour cet ancien professeur de philosophie, la sagesse d'Aristote n'est qu'une orgueilleuse folie insultant à la Croix et se jouant de l'autorité de l'Écriture et des Pères (Prop. 24[e], 34[e], 36[e]). A vrai dire, il arrive parfois à Baius d'en appeler à cette expérience, lorsque, témoin à charge, elle accuse notre inclination au mal (216), car alors elle parle comme parlent les textes d'Augustin ; par contre elle ne sera jamais inter-

rogée sur le point de savoir, si, malgré la concupiscence et notre corruption en Adam, il ne subsiste pas en nous quelque amour du bien et quelque aptitude à la vertu. Entre la philosophie et le christianisme, Baius coupe le lien; il le resserre par contre à l'excès entre le christianisme et le bien moral. C'est le mépris de la philosophie qui l'a conduit à éliminer avec l'éthique naturelle toute fin purement naturelle de l'homme. Pas de justice qui n'ait pour source le Christ ! (Prop. 29e). L'auteur de l'Éthique à Nicomaque, Zénon, Epictète seront rigoureusement exclus de la morale chrétienne. Dans ce christianisme radical et étroit, il y avait un danger; c'était son attitude d'hostilité farouche vis-à-vis des valeurs de l'ordre naturel. Du riche héritage de la philosophie antique, les Docteurs des âges précédents avaient accepté toutes les parties qui n'avaient point paru inconciliables avec la vérité révélée. De Platon, d'Aristote, de Plotin, d'autres encore ils avaient fait des introducteurs et presque des ouvriers du Christ. Et la pensée antique, harmonisée par un travail d'ajustement séculaire avec la révélation chrétienne, avait donné naissance à une synthèse dont l'expression la plus imposante reste la Somme théologique de saint Thomas. Cette synthèse, le Baianisme l'ébranlait. Là où elle avait concilié et baptisé, il opposait et excommuniait. Dans la grande trilogie thomiste : Nature, Grâce, Gloire, Baius éliminait le terme de deuxième rang ou plutôt il l'abaissait jusqu'au premier et du coup faisait chanceler tout l'édifice des communications divines. Dans le temple nouveau qu'il édifiait, il n'admettait pas une pierre de provenance non chrétienne, mais il le construisait si étroit que le travail culturel moderne et l'essor économique des nations n'eussent pu y entrer, à supposer qu'ils l'eussent voulu. Avec Baius, comme avec tout Augustinisme rigide, le Catholicisme allait vers un Puritanisme. Si le Pélagianisme est une grave hérésie, puisqu'il fait dépendre la grâce de la nature, il ne sera pas interdit de faire remarquer quel appel autrement énergique il adresse à nos ressources naturelles.

Dédain de la tradition scolastique

Par cette méthode qui ne laissait place qu'à une théologie *positive,* Baius ramenait la pensée chrétienne en arrière, jusqu'aux époques, antérieures au rationalisme scolastique, où l'appel à l'autorité, Écriture ou Pères, était la preuve unique jugée suffisante. Mais cette « réaction » contre la dialectique conciliatrice des scolastiques, cette ignorance voulue de leurs distinctions nettes, des précisions rationnelles qu'au cours de siècles de discussion, ils avaient introduit dans l'exposé et dans la défense du dogme catholique, devait conduire à un résultat désastreux, s'il est vrai qu'une foi ne devient théologie que par la raison et qu'une théologie manque d'unité et de cohérence, n'est au fond qu'une matière sans forme, quand elle refuse la collaboration des principes rationnels. Partageant le dédain de son époque pour les Docteurs scolastiques, Baius s'attacha à la lecture des Pères, des Pères occidentaux surtout ; il lut en particulier, et inlassablement, saint Augustin. Son érudition augustinienne est vaste, quoique manquant parfois de critique (217), on l'admire, même quand on en regrette les conclusions. Elle cesse d'étonner quand on sait qu'il lut jusqu'à neuf fois l'œuvre immense du Docteur africain et soixante-dix les parties traitant de la grâce. Jansenius héritera de lui ce goût exclusif pour les écrits de l'évêque d'Hippone ; auprès de ses intimes, il se vantera de les avoir lus et annotés avec l'attention la plus soutenue plus de dix fois et plus de trente ceux contre Pélage (218).

Mais cet exclusivisme était au fond une erreur pratique de la méthode *positive* elle-même, erreur d'autant plus dangereuse que Baius, avec toute son époque, ignorait jusqu'à la notion d'une évolution religieuse.

Culte exclusif de saint Augustin

On nous accordera que saint Augustin, malgré son génie et le contenu prodigieusement divers de son œuvre est une base trop étroite pour y asseoir l'édifice entier de la dogmatique chrétienne. Une fois mises à part les propositions qui expriment l'essence du dogme, et elles sont peu nombreuses, on reconnaîtra chez lui, même en matière de grâce et de

liberté, quantité d'*opinions* — et il était loin de les vouloir imposer, — et plus encore d'*explications* qu'il ne prétendit jamais dérober aux droits légitimes (219) de la discussion. En l'écoutant, on n'écoutait en somme que le seul Occident, l'Occident avec son génie pratique, préoccupé de salut, d'ascèse et de morale, plus que de spéculation métaphysique, avec sa pente prononcée au rigorisme où se trahit l'influence des Docteurs africains, avec sa conscience plus profonde surtout du péché et de la tyrannie intérieure de la concupiscence ; lorsque en Occident, Pélage osera enseigner l'autonomie morale de la volonté, c'est ce génie-là qui protestera hautement par la bouche de l'homme qu'on a pu opposer à l'hérésiarque, comme la voix du cœur et des émotivités profondes, à celle de la froide raison (220).

Ignorance des Pères grecs

C'est aux Pères de l'Église d'Orient, par leur situation géographique même moins préoccupés de la controverse pélagienne, et tenant de leur éducation hellène un sens plus fin de la mesure, que Baius aurait pu emprunter avantageusement des vues moins pessimistes sur notre nature ; il aurait pu leur dérober une part raisonnable de leur naturalisme heureux et confiant et cela l'eut préservé par exemple de nous dénier toute capacité de bien moral (221). Nous croyons même que leurs vues admirables sur notre divinisation, sur notre palingénésie ou notre rénovation intérieure par la grâce sanctifiante auraient heureusement corrigé chez lui sa conception trop juridique et trop extrinsèque de la rémission des péchés, trop voisine encore de la non-imputation luthérienne ; elles lui auraient montré l'insuffisance de sa notion toute légale de la justice par les œuvres, consistant uniquement dans l'observation de la loi (222).

Faux Augustin de Baius

Affirmation plus paradoxale à première vue : en se raccordant ainsi directement à saint Augustin par-dessus six siècles de scolastique, Baius allait desservir l'Augustinisme lui-même. Car il se privait, par ce retour en arrière,

du bénéfice de la mise au point graduelle que l'analyse et la réflexion théologiques avaient fait subir à la pensée vaste, mais par endroits embryonnaire et inachevée, du grand Docteur. Il perdait ainsi le contact avec l'*interprétation traditionnelle dans l'École* de la pensée augustinienne, telle que les difficultés et les malentendus, nés de cette pensée même, et mises à profit par l'hérésie, avaient contribué à la fixer, en lui donnant par degrés les allures de cet Augustinisme modéré qui n'est que l'Augustinisme orthodoxe (223). Ce culte d'Augustin pour Augustin aboutit à vouloir imposer à l'Église un Augustinisme radical, inassimilable au système dogmatique, un Augustinisme où Luther, sans trop de peine, se fût reconnu.

Et c'est ici le côté piquant et profondément instructif de l'aventure doctrinale Baianiste.

Soyons franc : en condamnant Baius, il semble que l'Église Catholique ait faussé définitivement compagnie au Docteur d'Hippone. Du côté protestant, c'est l'accusation commune. Au Concile de Trente, l'Église Romaine, selon eux, après des hésitations séculaires acheva de consacrer une doctrine hybride, un semi-Pélagianisme qui ne serait qu'une cote mal taillée entre la prédestination et la grâce Augustiniennes et les exigences du libre arbitre créé (224).

Laissons de côté la question de l'autorité de saint Augustin, tranchée pour tout catholique. Pour lui, c'est l'Église qui juge les doctrines d'Augustin ; ce n'est pas Augustin qui peut prétendre imposer ses « dogmes » à l'Église. Après le Concile du Vatican surtout, il n'y a pas de vrai catholique qui ne tienne pour hérétique la proposition que voici : « Si quelqu'un trouve qu'une doctrine est clairement fondée dans Augustin, il peut la défendre et l'enseigner absolument, sans égard à aucune bulle du Souverain Pontife » (225). Le catholique retournera cette proposition et dira : s'il est prouvé qu'une doctrine condamnée par un Pontife Romain a été réellement enseignée par saint Augustin, il faut admettre que l'Église a condamné

une doctrine de ce saint. Baius déjà le prétendit. Dans l'Apologie qu'il envoya à saint Pie V, il se plaint que la bulle, en censurant ses propositions, ait frappé non seulement les termes mais les doctrines mêmes des saints Pères (226).

Et le reproche, il faut le reconnaître, est autre chose qu'une simple récrimination de professeur, mécontent de voir condamner ses thèses. Saint Augustin a bien écrit : *Liberum arbitrium captivatum non nisi ad peccandum valet,* le libre arbitre asservi n'a de force que pour pécher. Il a bien traité de vices des vertus naturelles, qu'il estimait enflées de superbe et qui, dans sa pensée, n'avaient d'autre fin qu'elles-mêmes (227).

Augustinisme modéré de l'Église

Mais précisément la question cruciale est de savoir si l'Église, malgré les éloges répétés décernés par ses Pontifes au vainqueur de Pélage, pouvait reconnaître *sa* doctrine dans toutes les formules plus ou moins intempérantes, échappées à la plume hardie et féconde de l'incomparable polémiste et briseur d'hérésies que fut saint Augustin. Si négligeant un instant le sens technique précis des termes « pélagien » et « semi-pélagien », nous entendons par tendance pélagienne d'une doctrine l'inclination qu'elle manifeste à reconnaître le rôle de la liberté créée dans l'œuvre du salut, à faire droit à notre aptitude réelle, quoique limitée, aux actes honnêtes, à notre capacité de vaincre par amour du bien des tentations légères etc., on pourra sans nul inconvénient accorder que l'Église Romaine est semi-pélagienne. Car elle affirme la grâce efficace mais non moins notre libre coopération ; elle définit la nécessité de la grâce pour les actes salutaires, mais sans nier l'existence d'actes moralement bons et non salutaires ; elle estime impossible, sans un secours divin, la victoire sur la tentation grave mais elle a condamné Baius qui affirmait *toute* victoire impossible sans ce même secours. Que, du point de vue du Luthéranisme ou des Augustinismes apparentés, pareille modération doctrinale paraisse semi-Pélagianisme, c'est

naturel et c'est rassurant ; car c'est l'erreur qui, excessive par nature, se porte aux extrêmes ; la vérité habite plus volontiers cette zone moyenne, où les antithèses émoussent leurs arêtes vives, en se touchant.

Le fait historique est et reste que l'Église Romaine n'accepta pas le saint Augustin de Baius, pas plus qu'elle n'accepta celui de Jansenius. Nous osons penser qu'en le rejetant, aussi fermement et aussi constamment qu'elle le fit, malgré de redoutables cabales, elle a rendu un précieux service au monde ; elle l'a sauvé d'un fanatisme orgueilleux et inhumain.

Resterait à savoir de plus si ce saint Augustin est le véritable, celui de l'Histoire, celui dont la ressemblance authentique se dégage de l'*ensemble* de ses écrits.

Poser cette question, c'est poser la question toujours pendante de l'exégèse augustinienne. A nous, la sagesse et la modestie commandent de la laisser aux spécialistes de l'Augustinisme, à ceux qui consument une vie à l'étude des œuvres du grand Docteur. Nous ne nous flattons nullement d'avoir trouvé « la véritable clef de saint Augustin » (228). Nous croyons même que ses écrits resteront longtemps encore une arène ouverte aux discussions, où les textes affronteront les textes, en continuant à donner lieu à des interprétations divergentes. Nous constatons que les exégètes protestants, tels que Reuter et Ziegler, nous font en général un saint Augustin très radical (229), presque toujours poussé dans le sens du Calvinisme ; celui des interprètes catholiques est plus modéré et certainement moins unilatéral ; s'il paraît plus rapproché des doctrines communes aux théologiens catholiques, on peut se demander s'il répond suffisamment aux éléments originaux et spécifiques de la pensée augustinienne. Nous n'avons garde d'oublier que sur des points importants, les catholiques eux-mêmes : Portalié, Rothmanner, Mausbach ne sont pas toujours d'accord (230).

Pour nous, ces divergences mêmes sont instructives ;

elles contribuent à mieux faire comprendre l'*origine* et la *nature* de l'erreur Baianiste.

Origine de l'erreur Baianiste

Dans la longue histoire de l'Augustinisme qui serait à écrire, le Baianisme peut passer pour *son épisode radical,* se déroulant *intra Ecclesiam* et en dehors de toute pensée de rupture avec elle (231). Comme le Jansénisme qui achèvera de préciser ses visées doctrinales, il fut un essai pour imposer à l'Église, sous le patronage de saint Augustin, une conception sévère et sombre du Christianisme, qui tend à décourager l'effort humain, en grossissant à plaisir les suites fâcheuses du péché originel, et à annihiler la nature devant la grâce. Sur le rapport de ces deux réalités, Baius adoptait une position qu'on peut comparer à celle que les Traditionalistes du XIX^e^ siècle devaient adopter sur celui de la raison et de la foi. Il aurait brouillé l'Église avec la philosophie ; il l'aurait brouillée aussi avec l'humanisme, en la détachant de certaine conception bienveillante de notre nature qu'elle devait aux influences hellènes, par exemple aux idées de Justin et de Clément d'Alexandrie sur la raison et la philosophie comme manuduction au Christianisme (232), ou à celles de saint Basile sur la vie vertueuse, laquelle consiste, selon lui, à exploiter les dispositions naturelles au bien, semées dans notre nature par son auteur.

Or, dans ses veilles studieuses avec son Docteur préféré, Baius rencontra, tout comme le lecteur d'aujourd'hui, des affirmations que le génie fascinateur de l'homme rend particulièrement troublantes. Certains passages font interrompre la lecture et reportent l'attention sur des points d'interrogation d'importance : saint Augustin a-t-il cru à la grâce suffisante et à la possibilité du salut pour tous les hommes, sans exception ? N'a-t-il pas estimé l'observation de certains préceptes actuellement impossible ? La volonté toute-puissante de Dieu et la grâce efficace, telles qu'il les a conçues, n'entraînent-elles pas une irrésistible nécessité pour notre libre arbitre ? Il ne servirait de rien de nier ou de dissimuler tout ce côté « énigmatique » de la théologie

augustinienne (233) ou mieux cela ne servirait qu'à créer de nouvelles énigmes, historiques celles-là. Il faudrait expliquer notamment comment il se fait que le plus catholique des Pères, le plus filialement soumis à l'Église, s'il a eu l'honneur unique de défrayer d'une masse considérable d'idées et de solutions la théologie occidentale, est aussi celui qui, très fréquemment au cours des siècles, a connu cette infortune posthume de voir se recommander de son nom des erreurs et des altérations graves de la vérité catholique. Le plus grand des Pères d'Occident ne pourrait ni ne voudrait légitimer tous les fils qui se prétendent issus de sa pensée. Gottschalck, Thomas de Bradwardine, Jean de Mirecourt (234), Wiclyffe, Huss, Luther, Calvin, Baius, Jansenius ne se réclament-ils pas tous d'Augustin et tous, à tort ou à raison, n'ont-ils pas prétendu reconnaître et lire chez lui leur erreur ou leur « dogme pervers » ? *Augustinus totus est meus,* écrira l'auteur du *De servo arbitrio* (235).

Des malentendus aussi répétés et aussi persistants sur la plus riche et la plus puissante des pensées théologiques d'Occident doivent s'expliquer pour une bonne part par le caractère, le génie intellectuel et les procédés polémiques du grand théologien de la grâce. Nous osons croire que la fréquentation exclusive de son œuvre n'est pas sans dangers pour des esprits qui ont déjà une pente secrète aux dogmatismes extrémistes ; elle leur sera d'autant plus nuisible qu'ils ignorent ou dédaignent l'art de tempérer une vérité par la vérité opposée. « Ce n'est pas impunément, écrivait récemment un théologien, qu'au XVII^e^ siècle précisément des théologiens ont cru pouvoir étudier le dogme de la grâce, en s'adressant *uniquement* au grand Docteur d'Hippone et en négligeant comme trop barbares les siècles de tradition scolastique qu'ils séparaient de lui » (236). L'étude attentive du Baianisme conduit à une conclusion toute pareille au sujet d'innovations théologiques qui appartiennent au siècle précédent. Au Maître lovaniste, il est arrivé en somme ce qui arriva à maint de ses devanciers en ferveur augustinienne : de saint Augustin, il a retenu surtout ces

affirmations hardies, où, s'écartant à l'excès des erreurs qu'il combat, il paraît lui-même côtoyer des abîmes ; ses « affinités électives » l'ont porté de préférence vers tout ce qu'il paraît de dur, de presqu'inhumain parfois dans les opinions de ce génie profond, mais trop absorbé par les côtés mystérieusement pervers de notre nature ; dès lors, le disciple n'a plus su, ou n'a plus voulu discerner chez le maître des vérités admises, mais développées moins complaisamment, des convictions présentes mais restant dans la pénombre ou exprimées à peine et comme en passant, lesquelles, annotées et reconnues, eussent pu faire contrepoids, en « réduisant » à la fois les outrances de l'expression et les excès de l'affirmation.

Baius succombant à saint Augus

Mais au lieu de « réduire » Augustin, Baius a été « réduit » par lui ; au disciple docile, mais de moindre génie, le maître s'est imposé par la vigueur même, nous dirions volontiers par l'éloquence sombre et superbement violente de son dogmatisme ; à saint Augustin, il faut savoir quelque fois résister et, tandis qu'il affirme magnifiquement une vérité, lui opposer en silence celle qu'il oublie... et voilà précisément ce que Baius n'a point su faire ; devant le prestigieux Docteur, il a manqué de cette indépendance qui laisse possible la critique ; dans l'œuvre du maître, il est allé aux passages les plus « forts » parce que sans doute ils lui semblèrent les « expressifs » de sa pensée.

L'image qu'il nous a laissée de sa doctrine sous le nom de Baianisme est inexacte et infidèle, moins peut-être par les traits dont elle se compose que par la combinaison qui les ordonne ; elle l'est certainement par ceux qu'elle néglige.

On a le choix : on dira ou bien que Baius a imprudemment négligé la glose scolastique qui depuis des siècles « mitigeait » les *sententiae molestae,* repérées chez le Saint, ou bien que, devenu idolâtre de son modèle et plus augus-

tinien que saint Augustin lui-même, il a accentué encore les passages « exorbitants », où la critique est unanime aujourd'hui à reconnaître des écarts, non seulement de langage, mais *réels* par rapport au dosage exact de l'affirmation ; le résultat, en tout cas, sera le même : par sa lecture de saint Augustin, Baius a finalement engagé l'Augustinisme lui-même dans une impasse...

Ce résultat, croyons-nous, est à prévoir et, malgré la différence des époques, se produira chaque fois que les méthodes de lecture adoptées seront les mêmes.

Selon le témoignage de Jacques Baius, le neveu et l'admirateur fervent du célèbre Professeur lovaniste, celui-ci serait apparu après sa mort et aurait déclaré n'avoir pas eu à souffrir dans l'autre vie à raison de ses doctrines. Le Janséniste Gerberon a accueilli avidement ce témoignage dans ses *Baiana* et, jusque vers les dernières années du XVII[e] siècle, les Baianistes citaient le fait comme une confirmation de leurs doctrines. Ce que nous savons sur le caractère de Jacques Baius nous incline peu à admettre la réalité (237) de cette apparition. En tout cas, si Baius n'a pas souffert de ses doctrines dans l'autre vie, il en a souffert, et beaucoup, en celle-ci ; il en souffrira longtemps encore auprès de la postérité catholique. Celle-ci continuera avec raison à voir en Michel de Bay l'homme qui prépara et rendit possible chez nous le Jansénisme. Quelque respect qu'elle soit tenue d'avoir pour le talent, les vertus, les intentions même du maître lovaniste, toujours elle devra prononcer contre lui ce juste arrêt qu'en ouvrant les voies à la plus insidieuse et à la plus pernicieuse des hérésies, il a rendu un mauvais service à la cause de l'Église Catholique et à celle de sa Patrie.

Ce qui reste du Baianisme

Aujourd'hui, l'hérésie issue de Michel de Bay n'est plus qu'un souvenir historique ; il n'y a plus, que je sache, de Baianistes déclarés. Il y en a moins certainement que de Jansénistes ; ceux-ci ont eux-mêmes cessé d'exister, à tout le moins comme un parti puissant et organisé, gênant et

traversant l'Église, dans cet effort de plus en plus énergique vers l'unité de foi et de régime qui devait aboutir à la définition de l'infaillibilité du Pontife Romain. Il n'en faudrait pas conclure que des conceptions se rapprochant des thèses baianistes ne soient parfois encore défendues, à leur insu, par des théologiens ou des écrivains catholiques, ni surtout que le Baianisme soit aujourd'hui complètement oublié. Hegel n'avait pas tort de prétendre que les doctrines se tranforment plus qu'elles ne meurent. Serait-il excessif de soutenir que les « tendances » doctrinales d'un homme dépendent de son tempérament personnel plus encore que de sa situation dans le temps ? Dès lors, des « renaissances » ne sont jamais exclues, dans le domaine spéculatif surtout, et là où il s'agit de solutions qui se donnent comme des réponses à des questions indépendantes du temps, comme l'est celle des rapports précis de la nature et de la grâce. Toute doctrine, par exemple, qui de l'examen de la première croira pouvoir conclure à une certaine *nécessité* de la seconde, courra le risque, ne fût-ce qu'en raison de ressemblances purement superficielles, de se voir accusée de renouveler les erreurs de Baius (238). Si nous ne nous trompons, la déplaisante aventure est arrivée à M. Maurice Blondel, lorsque, dans sa thèse si originale et si pénétrante sur *L'Action,* scrutant ce qu'il appelait notre volonté profonde, il croyait pouvoir affirmer que « pour combler son aspiration » foncière, *l'homme et la nature ne suffisent pas,* que l'action, pleinement conséquente à son vœu secret d'autonomie, doit se subordonner... à une *attente religieuse,* à une *vérité surnaturelle.* Par une confusion assez lourde, on a pu l'accuser de faire du surnaturel un postulat, une *exigence* de notre nature, — ce qui est effectivement l'erreur capitale de Baius, — alors qu'il n'avait entendu parler que « du besoin senti d'un surcroît, *qui ne nous donne ni l'aptitude à le produire ou à le définir mais seulement celle de le reconnaître et de le recevoir* » (239), là où il nous est offert par la grâce prévenante de Dieu.

Est-ce par une simple erreur d'interprétation encore,

comme le veut le Dr J. Geyser (240), qu'on a cru découvrir dans la philosophie religieuse de Max Scheler, où une notion intuitionniste et tout augustinienne de la connaissance s'associe avec « la philosophie des valeurs » issue du Kantisme, un effort original pour « déduire » de l'acte religieux dont on proclame la spécificité vis-à-vis de la connaissance métaphysique, à peu près tout le contenu de la religion chrétienne, positive et historique, par exemple, l'élévation surnaturelle de la nature humaine, la chute originelle, l'Église, le salut éternel ? Le P. Erich Przywara, S. J., se pose la question dans son livre dense et profond *Religionsbegründung — Max Scheler — J. H. Newman* (241), et le théologien qu'il est avait le droit et peut-être le devoir de la poser devant des assertions telles que celles-ci : c'est pour nous une conclusion *rationnelle* (Vernunftschluss) *certaine* (entièrement indépendante de la révélation) que le monde a fini par se trouver, par le fait d'une cause spirituelle libre, dans un état, *Verfassung,* fondamentalement différent de celui où il se trouva immédiatement au sortir des mains créatrices. Le monde réel, tel que nous le connaissons, est notablement pire que son principe ne le demande... ce qu'on nomme « chute » est tout bonnement une vérité *rationnelle, inséparable du Théisme* (et non uniquement une vérité révélée). C'est une vérité rationnelle aussi que cette chute a été déterminée par « l'acte libre d'un esprit plus puissant que l'homme » (242). Une notion philosophique de la religion permettant de « déduire » rationnellement des vérités *révélées,* par exemple, une institution divine positive comme l'Église, de la solidarité entre individus humains, ne justifiait que trop les inquiétudes du P. Przywara et bien que, selon un conseil, trop oublié, du fondateur de son ordre, il s'efforce méritoirement de « sauver la proposition obscure » du philosophe colonais, il reste intéressant et significatif qu'un doute pareil ait pu surgir et qu'il ait surgi précisément à propos des idées théologiques d'un penseur qui délibérément adopte le point de vue « concret », *emotionaler*

Intuitivismus, et dont, en théologie naturelle particulièrement, on croit devoir souligner « les tendances fortement patristiques et surtout *augustiniennes* ». Cette révélation positive où Scheler voit la condition indispensable de notre connaissance du Dieu *personnel,* celui du Théisme et de l'acte religieux, est-elle naturelle, est-elle surnaturelle ; voilà la question que son « personnalisme » oblige à trancher et il n'est personne qui ne voie combien la seconde solution du problème rapprocherait de Baius l'auteur de *Vom Ewigen im Menschen,* le philosophe qui décrit cette révélation en des termes dont la couleur augustinienne est très accentuée : une irradiation permanente de la lumière éternelle dans les esprits finis, un « murmure », *flüstern,* de la divinité perçu dans le centre tranquille de l'âme, *im stillen Seelengrund* (243).

La nécessité de cette révélation, il est vrai, chez le moderne « Religionsphilosoph » dépendrait autant, elle dépendrait même avant tout de la *nature* même de Dieu ; étant personnel, il pourrait, selon Scheler, se dérober totalement à la connaissance de la raison humaine, mais, étant aussi vouloir et amour qui se donne, on ne le conçoit pas restant silencieux et sans verbe extérieur ; chez le théologien lovaniste au contraire, nous espérons l'avoir suffisamment démontré, la *nécessité du surnaturel* se déduirait plutôt de la nature de l'homme ou mieux de l'état et de la condition qu'on estime naturels pour lui. En tout cas et quoi qu'il en soit de la pensée de Scheler que nous croyons plus fidèlement reproduite par Geyser (244) et Wunderle, c'est bien dans une confusion, celle même que nous avons essayé de mettre en lumière dans ces pages, que consiste l'essentiel du Baianisme.

Dangers possibles de Baianisme

Cette confusion, il est vrai, semble aujourd'hui moins à craindre ; les condamnations répétées qui atteignirent le Baianisme ont eu pour effet de lui donner figure d'hérésie formelle ; elles ont servi de guide aux théologiens post-tridentins qui ont pu, à leur lumière, tracer des frontières plus précises entre les domaines plus que voisins du surna-

turel et du naturel. L'Augustinisme, cependant, conserve des sympathies ; un groupe nombreux de théologiens n'hésite pas à affirmer dans la volonté créée un appétit *naturel* de la claire vue de Dieu ; ils ajoutent, il est vrai, que cet appétit est, dans l'ordre des réalisations, inexorablement renvoyé aux moyens de grâce, à l'exclusion de toutes les ressources de la nature. Cette thèse, dont l'énoncé prête aisément à équivoque, ils croient la lire dans certains textes de saint Thomas, ceux-là précisément qu'alléguait déjà Jansenius pour exclure toute fin de l'homme inférieure à la vision béatifique. Si l'on tient compte du fait que l'âme humaine est naturellement l'image de Dieu et créée à sa ressemblance, que de plus ses relations historiques avec son créateur ne se sont à aucun moment bornées à celles qui résultent de la seule initiative divine créatrice, le danger peut devenir grand et la tentation vive de confondre ici le fait avec le droit, en estimant naturel et dû l'état d'adoption, surtout, si, comme les Augustiniens, on se laisse guider par un concept trop humain et en réalité univoque, des attributs divins, de sa bonté et de sa sagesse en particulier... on peut en venir ainsi à ne plus estimer l'homme possible dans un plan inférieur à celui de la vision béatifiante ; ce fut précisément la méprise de Baius ; c'est ce qu'enseignent au fond, quoiqu'avec un correctif qui doit sauver la lettre de l'orthodoxie, les Augustiniens. La *decentia creatoris* est-ce autre chose que cette affirmation de saveur nettement baianiste : l'homme n'était pas *décemment* possible sans sa destination au face à face avec Dieu. Celui-ci doit à sa propre nature de l'y destiner de fait. Dès lors, l'état d'innocence ou de justice originelle devient l'unique état normal de l'homme ; l'homme n'est concevable, il n'est tout ce qu'il doit être que si sa vie morale et religieuse procède de la charité divine et du Saint-Esprit ; il n'est qu'une créature misérable, tant qu'il n'est pas enfant de Dieu, car son bien-être implique cette dignité...

Ou nous nous trompons, ou voilà une direction et un ordre de pensées qui seront éternellement de nature, même

abstraction faite de causes accidentelles qui peuvent à un moment donné les y incliner positivement, à ramener les esprits dans les voies où s'égara Baius. Aussi bien, les grands problèmes théologiques et philosophiques sont-ils autre chose que de simples « actualités », ils sont posés par des rapports entre idées ou essences qui se comportent comme des invariants ; comme tels, ils sont au-dessus du temps, ce qui explique que des solutions apparues à une époque, puis disparues, puissent reparaître et être reprises à une autre...

La nôtre, par sa conception plutôt optimiste de la nature humaine, par sa confiance orgueilleuse dans l'effort et le travail humain, par son rationalisme hostile à l'idée religieuse ou cherchant à la réduire, — ce qui est de l'hostilité encore, — aux proportions d'une simple donnée de psychologie humaine, par la « sécularisation » progressive de la vie qu'il lui arrive d'affirmer comme son idéal, n'est guère encline au pessimisme augustinien ; elle est par là-même aussi éloignée que possible de tout penchant pour une anthropologie Baianiste...

Il n'en est pas moins vrai, — et nous croyons l'avoir montré, — que le Baianisme, s'il n'est plus un danger, sérieux surtout, reste néanmoins et restera toujours une des tentations possibles pour l'esprit d'un penseur croyant.

NOTES

(1) Melen, Melin, parfois, Mellin. « Melin » est mentionné dans un bref de Calixte II (31 octobre 1119), par lequel ce pape en confirme la possession à Burchard, évêque de Cambrai « avec l'église et l'autel du lieu, ses dépendances et une famille ». (Ch. Duvivier, *Recherches sur le Hainaut ancien*. Bruxelles, 1866, 2e partie, p. 517). Un autre bref du pape Alexandre III (25 octobre 1180), parle de l'alleu de « Melen », comme appartenant à un seigneur Goswin. La « villa de Melin », serait déjà mentionnée dans une charte de Liébert, évêque de Cambrai (1064). (Cfr A. G. Chotin, *Études étymologiques... sur les noms des villes, bourgs... de la province du Hainaut*. Tournai, Casterman, s. d., p. 118). Le nom de Meslin-l'Évêque s'expliquerait par le fait qu'un évêque de Cambrai y aurait fait bâtir un château-fort dont il ne reste plus trace aujourd'hui.

(2) Baius dut venir à Louvain très jeune, *puer admodum,* dit Valère André, (*Bibliotheca Belgica*. Louvain, Hastenius, 1623, p. 609) dont le renseignement, assez vague, est transcrit fidèlement par J. F. Foppens. *Bibliotheca Belgica*. Bruxelles, Pierre Foppens, 1739, t. II, p. 888. Il étudia durant deux ans la philosophie, dans le célèbre collège du Porc ; il en sortit troisième, quatrième, d'après un autre renseignement, en 1535. Se destinant à la théologie, il entra comme pensionnaire au Collège du Pape Adrien VI. Il s'y signala, parmi ses compagnons d'études, par sa modestie et par le sérieux de sa conduite ; ces qualités, après cinq années passées dans cette maison, le firent désigner pour la présidence de celle de Jean Standonck, appelée communément « Maison des Pauvres ». Il en prit le gouvernement en 1541 et le céda en 1543 à Jean Paschasius, de Gheel (Cfr Val. Andreas, *Fasti Academici Studii generalis Lovaniensis,* Louvain, H. Nempaeus, 1650, p. 271). Il rentre ensuite dans la Pédagogie du Porc, cette fois comme Professeur de philosophie qu'il y enseigne, sans intervalle, pendant six ans, *pari fructu et laude,* à ce qu'affirme Valère André (o. c. p. 610). En 1545, il devient licencié en théologie ; il prend, cinq ans plus tard, la présidence du Collège du Pape qu'il conserva, si nous en croyons son épitaphe, telle que la reproduit Sweertius (*Athenae Belgicae*. Anvers, Guil. a Tungris, 1628, p. 565), durant trente-neuf ans. Charles V le nomma Professeur royal de théologie, fonction qu'il exerça l'espace de quarante ans. Baius fut proclamé Docteur en théologie, le 27 juin 1550.

(3) Aubertus Miraeus. *Elogia Belgica,* cité dans « *Michaelis Baii Opera... studio A. P. Theologi.* Coloniae Agripinae, 1696, p. IX, ou bien édition Bellerus, Anvers, 1602, p. 48. Nous faisons suivre ici un tableau des principales dates de la carrière universitaire de Baius ; pour l'établir nous avons consulté surtout l'ouvrage de M. le Chanoine E. Reusens : *Documents relatifs à l'Histoire de l'Université de Louvain.* Louvain, 1881-1885, t. III.

1535. Quitte le cours de philosophie de la Pédagogie du Porc, classé quatrième sur 108 candidats à la licence.

1541. Devient Président ou « Père » de la maison de Standonck, dont il avait été pensionnaire (alumnus). En 1589, l'année même de sa mort, il fondera dans cette maison un anniversaire, probablement par disposition testamentaire.

1543-50. Enseigne la philosophie, à la Pédagogie du Porc.

1550. *3 juin.* Est nommé membre du conseil de la Faculté de théologie.

3 juillet Très probablement, succède en qualité de Président du *grand* Collège des théologiens (Collège du Saint-Esprit), à Jean Hasselius. (Jean Léonard Van der Eycken, de Hasselt).

15 juillet. Est créé Docteur en théologie (d'après d'autres, 27 juin, de la même année).

23 octobre. Devient Président du Collège Adrien VI ; il gardera cette dignité, un peu moins de 40 ans et sera, suivant sa volonté expresse, enterré dans la chapelle de de ce collège.

1553. *Mois de février.* Nommé Recteur (à cette date, fonction *semestrielle*) de l'Université, conjointement avec Vulmarus Bernaerts J. Molanus, *Historiae Lovaniensium libri XIV.* Ed. F. X. De Ram, Bruxelles, 1861. Pars I[a], p. 479.

Baius fut aussi « Conservateur des privilèges de l'Université » (année et date inconnues ; en 1578, selon Gerberon, *Baiana,* p. 204. Voir aussi *Molanus* o. c., t. I, p. 495).

1575. *3 octobre.* Elu Doyen du chapitre de la Collégiale de Saint-Pierre.

(4) Petrus Van Opmeer. *Opus Chronographicum.* Antverpiae, ex typographeio Hieronymi Verdussen. 1611, t. II, Ad annum 1589. Le tome II de cet ouvrage a pour auteur, non Van Opmeer, mais Laurent Beyerlinck, Chanoine anversois. C'est donc à lui que nous devons en réalité le renseignement.

(5) C'est bien ainsi que le juge le cardinal Commendon, dans sa lettre à Hercule de Gonzague, Cardinal de Mantoue, expédiée d'Anvers, le 15 juin 1561 : Guillaume Lindanus a exprimé à Commendon ses regrets de voir Jean Hessels embrasser les opinions nouvelles ; au point de

vue de l'érudition, celui-ci l'emporte sur son ami Michel de Bay, mais ce dernier mérite plus de ménagements « *per esser persona dura et piu atto ad uscire,* voglio dirè che ha bisogna di più cura et di più destrezza » (*Concilium Tridentinum. Actorum Pars Quinta.* Ed. Stephanus Ehses. Herder, Frib. Brisgov. 1919, p. 227). Des deux, au jugement du Cardinal, Hessels est le plus modéré (ibid., p. 234) ; si, outre Lindanus, appelé au Concile de Trente par Pie IV, il fallait un autre député de la Faculté de théologie de Louvain, son avis serait qu'on choisit le seul Baius « *come più pericoloso* ». Toute l'affaire du choix des délégués au Concile devrait être traitée rapidement, parce qu'en cas d'une échappée de la part des novateurs, il est à craindre qu'on n'ait toutes les peines du monde à les ramener : *temo che sarebbe gran fatica a ridurli* (ibid., p. 235). Dans une lettre des légats du Concile au comte Frédéric Borromée, neveu de Pie IV, il est pareillement question des égards à avoir pour le caractère des deux Professeurs lovanistes « *per la consideratione che si deve haver alla natura loro, dura per sè et facile a scappare* (Josef Susta, *Die Römische Curie und das Concil von Trient unter Pius IV.* Holder, Vienne, 1904, t. I, p. 34). Voir aussi dans Susta, t. I, p. 192, la lettre très peu soumise que Hessels envoie au Cardinal Commendon, le 27 mai 1561. Le Prévôt Morillon écrivait à Granvelle, le 21 décembre 1567, parlant de Baius : « et comme je l'ai tousjours cognu bonne personne et homme rond, j'espère en venir mieulx à chief que je n'heusse faict de M^e^ Jehan de Lovanio qui estoit docte mais opiniâtre en ces paradoxes. Dieu lui pardoint ! » (*Correspondance de Granvelle,* 1565-1586, publiée par E. Poullet, Bruxelles, Hayez. 1878, t. III, p. 153).

(6) F. X. Linsenmann dans son *Michael Baius und die Grundlegung des Jansenismus.* Tübingen, 1867, p. 70-71 a contesté ce point. L'Histoire manuscrite du Collège de la Compagnie de Jésus à Louvain (*Archives du Royaume, Cartulaires et Manuscrits reliés, Jesuitica,* n. 985, f. 32 (au crayon, 63), attribue la tempête déchaînée contre Lessius « à une machination de quelques Docteurs en théologie ». Elle ajoute « *horum princeps fuisse* creditur *Michael Baius* » et explique, comme nous, son hostilité envers les jésuites. Si on lit attentivement la préface de la censure de Louvain, on voit que le premier grief des Professeurs lovanistes contre Lessius était le rejet des doctrines de saint Augustin « sur la grâce et le libre arbitre, la prédestination et la réprobation » toutes doctrines idolâtrées par Baius. Il n'est guère douteux que celui-ci n'ait été l'auteur de toute cette campagne. Le 25 septembre 1587, Lessius écrivait de Louvain à Bellarmin : « Toute cette affaire a été machinée contre nous par Maître Michel, comme nous l'a avoué un Docteur qui cherchait à rentrer en grâce auprès de nous. A mon avis, la raison de cette conduite n'est autre que la réfutation, plus efficace peut-être qu'il ne l'eût souhaitée, que j'ai faite, sans le nommer, de ses opinions qu'il persiste, à ce qu'on dit, à inculquer en particulier et parfois en public. Voilà

pourquoi il s'est mis, avec quelques-uns de ses adhérents, à parcourir attentivement nos écrits, en y annotant partout ce qui leur semblait répréhensible. » (Cfr X.-M. Le Bachelet, s. j., *Bellarmin avant son Cardinalat*. Paris, Beauchesne, 1911, p. 170-171). Sur ce point, Bellarmin répète le témoignage de Lessius (ibid., p. 211). Baius agit donc contre Lessius par dépit personnel. Il fut soutenu par ses créatures Jacques Jansson et son neveu Jacques Baius qui entraînèrent d'autres Docteurs de la Faculté (ibid., p. 228).

(7) O. B., p. 298.

(8) *Marnix de Sainte-Aldegonde*. Paris, 1854, p. 72-75.

(9) O. B., p. 240.

(10) O. B., p. 243.

(11) Denzinger-Bannwart[12]. *Enchiridion Symbolorum*, 1913, n. 1501.

(12) O. B., p. 240.

(13) O. B., p. 318.

(14) o. c., p. 145.

(15) Mons. Varret, 1750, p. 199.

(16) Cfr *Correspondance du Cardinal de Granvelle*, t. I, p. 547 et p. 554. Voir aussi la lettre de la Régente Marguerite de Parme à Philippe II. (*Correspondance de Marguerite d'Autriche, Duchesse de Parme, avec Philippe II*, publiée par M. Gachard. Bruxelles, Muquardt, 1870, t. II, p. 492) et celle du Cardinal de Granvelle à Gonçalo Perez, écrite de Bruxelles, le 20 mars 1563. *Correspondance de Philippe II*, publiée par A. Gachard. Bruxelles, 1848, t. I, p. 244.

(17) Sur le rôle de Baius au Concile de Trente, cfr P. F. X. De Ram, *Mémoire sur la part que le clergé de Belgique et spécialement les Docteurs de l'Université de Louvain ont prise au Concile de Trente*. Bruxelles, Hayez, 1841, p. 54 et suiv.

(18) Cfr De Ram, o. c. p. 71 et Paquot. *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des Pays-Bas*, t. VIII, p. 435, note b au bas de la page. Voir aussi O. B., p. 491.

(19) Cependant, dans une lettre envoyée de Bruxelles, à la date du 20 juin 1568, par le Prévôt Morillon à Granvelle, où il lui rend compte d'un entretien qu'il a eu avec Baius, nous lisons ce qui suit : « qu'il ne povait nyer que sa doctrine ne fut esté censurée de ceulx de Paris, *de la plus saine partie de sa faculté*, de toutes les Universités d'Espagne, et de plusieurs savants personnaiges de Rome et que plus est que *aulcuns*

Pères au saint Concille de Trente en avoient été scandalisez et sans M^r d'Ypre, et la haste que l'on avait de conclure le Concille, *estoient en dangier d'etre condamnez en sa propre présence* ». L'éditeur janséniste des *Baiana* a cru prudent de supprimer du texte (cfr O. B., p. 72) le passage qui montre que Baius rencontrait l'opposition décidée des meilleurs éléments de la Faculté de théologie de Louvain. Chose piquante ! Hessels, dans une des dernières congrégations du Concile, réclama la mise à l'index des ouvrages d'Ambroise Catharin. Le P. Alphonse Salmeron s. j., répondit du tac au tac, en observant que les erreurs répandues dans ses propres écrits permettaient de réclamer contre eux la même mesure. (*Historiae controversiarum de divinae gratiae auxilio*. Th. Eleutherius s. Anvers, P. Jacobs, 1705, p. 20, n. 4 et 5). A travers Catharin, dont les doctrines sur la prédestination diffèrent très notablement de celles de Lessius p. ex., ne cherchait-on pas à atteindre les jésuites ? Je cueille dans une lettre de Morillon à Granvelle (Bruxelles, 20 juin 1568) le passage significatif que voici : « Ledit Janssenius espère recouvrer les escriptz du jésuite qui at enseigné à Rome contre l'ancienne doctrine, *suivant celle de Catarin*. Pour moy je pense que ce soient plus tost bruictz semez par les adhérens dudit Bay, qui adjoustoient que plusieurs Cardinaulx se trouvoient aux dites liçons, pensant peult-être par ce boult faire leur cause milleure (*Correspondance de Granvelle*, t. III, p. 215 et 282). Dans une apologie, envoyée à Rome par les Jésuites de Louvain, on lit : *Qua fide sepultos diu Massiliensium errores rursum per nos erui fingant*, quam a Catherini opinione discrepemus, *facile iudicaturos qui vel obiter attigissent ea quae a nostris dictata fuere* (*Hist. MS. Coll. Soc. Iesu Lov. sub anno 1587*).

(20) Cfr *Correspondance de Granvelle*. T. I, p. 554 et *Baiana*, p. 37.

(21) Lettre déja citée de Commendon au Cardinal de Mantoue : *Et io intendo che il Ruardo riprendendoli era usato di dire, che non aspettava da loro altro che un scisma. Concil. Trid. Actorum Pars V^a*, p. 222. Ruard Tapper de Enckhuysen se méfiait de Baius. On raconte qu'à son retour du Concile de Trente en 1552, trouvant les esprits ensemencés des opinions de son ancien disciple, il se serait écrié : *Quis diabolus ista dogmata in scholam nostram, nobis absentibus, invexit ?* (*Baiana*, p. 193). Tapper ayant remarqué dans ses deux disciples une grande infatuation d'eux-mêmes, aurait retardé le plus longtemps possible leur accession au doctorat : *onde prolungo loro assai il grado del dottorato, et veramente pare, che sieno molto amatori del suo sapere se bene per altro huomini buoni et modesti* (ibid.). Baius fut promu Docteur en théologie à l'âge de 47 ans. Cet âge ne paraîtra pas si avancé, si l'on tient compte des usages alors suivis.

(22) La plupart des historiens de Baius répètent le témoignage intéressant de Valère André : parmi les Pères de l'Église, Baius lut neuf

fois en entier saint Augustin, *cet astre resplendissant de l'Église,* y trouvant néanmoins matière à ruminer : *invenit tamen quod ruminaretur,* o. c., p. 610. Toute sa vie, Baius fut un fanatique admirateur de l'évêque d'Hippone. Il avait acheté de son vivant une maison, *sitam ad Leidam,* dit Valère André, (*Fasti Academici,* p. 333) avec la pensée d'y établir un collège sous le patronage « du saint et grand Docteur de l'Église, saint Augustin ». Ce fut son neveu et héritier Jacques Baius qui réalisa la pensée de l'oncle, en créant le « Collegium Baianum ». Ce Collège recevait des étudiants en philosophie, avant tout ceux qui fourniraient la preuve qu'ils étaient du sang du fondateur. A aptitudes égales, les « Baiani » avaient la préférence. Parmi les concurrents aux bourses, un droit de préemption était reconnu aux anciens élèves du Collège d'Ath, nés dans la même châtellenie (l. c., p. 333). On constate chez tous les de Bay ce sentiment très vif de la solidarité familiale et l'amour jaloux du « patelin » natal. Voir : Molanus, *Historiae Lovaniensium* libri XIV. F.-X. De Ram. Bruxelles, 1861, t. I, p. 627.

(23) Avec l'entrée en scène des *Frères mineurs,* la querelle devint bruyante. Elle trouble sérieusement la paix dans leurs propres couvents. Les franciscains hostiles aux idées de Baius commirent parfois l'erreur de la transporter dans la chaire chrétienne. En 1570, le P. Godefroy de Liège, confesseur du duc d'Albe, attaque publiquement Baius, du haut de la chaire, dans les stations de carême de l'église des Frères mineurs à Louvain. Par contre, au couvent d'Ath, le P. Antoine des Sablons, dès avant 1557, enseigne les thèses de Hessels et de Baius. C'est des cahiers de ses élèves que deux de ses confrères, le P. Pierre Duchêne, Gardien du couvent de Nivelles et le P. Égide de la Chênaie, Gardien du couvent d'Ath, extraient dix-huit propositions que le P. Pierre Leroy, alors Provincial de l'Ordre, fit soumettre à la censure de la Sorbonne. Le 27 juin 1560, celle-ci condamna toutes ces propositions, la plupart comme hérétiques, quelques-unes comme fausses. Cette censure dont l'authenticité n'est pas discutable (Cfr S. Dechamps, *De Haeresi Janseniana.* Paris, 1728, Lib. II, Disp. I, Cap. IV, p. 130, et Aguirre. *S. Anselmi Theologia.* Rome, 1690, t. III, ch. 68, Disput. 116, sect. III, p. 298, suiv.), fut annotée par Baius qui envoya sa réplique accompagnée d'une lettre à son ami le P. Antoine des Sablons, alors Définiteur général (Cfr P. F. Servais Dirks, *Hist. litt. et bibliogr. des F.-M. de l'Observance de S. François en Belgique et dans les Pays-Bas.* Anvers, Van Os-De Wolf, 1885, p. 73 et suiv). La note 4 au bas de la page 75 prouve que l'estimable auteur n'a pas connu les annotations de Baius, imprimées dans les *Baiana* de Gerberon, à la suite de la lettre à des Sablons, p. 20). On peut voir dans l'ouvrage cité du P. Dirks les mesures prises par les supérieurs de l'ordre pour ramener la paix à l'intérieur des communautés de la Province de Flandre et imposer l'unité doctrinale. En agissant auprès du roi Philippe II, le P. Pierre

Leroy obtint la condamnation des propositions Baianistes par les Universités d'Alcala et de Salamanque et finalement la bulle de Pie V *Ex omnibus afflictionibus* qui condamne soixante-seize assertions tirées des divers opuscules du Docteur lovaniste. Mais celui-ci compta aussi de chauds amis parmi les enfants de saint François, chose d'autant plus surprenante qu'il combattait la doctrine de l'Immaculée Conception, traditionnelle dans l'ordre, depuis les temps de Duns Scot.

Il y avait d'autres raisons de désaccord, intéressant la morale pratique. Quelques professeurs franciscains soutenaient que la contrition unie au propos de se confesser suffisait pour la rémission du péché, lorsqu'une raison probable pouvait servir d'excuse, par exemple l'absence d'un confesseur appartenant à l'Ordre. Ils étaient ardents adversaires de la proposition de Baius affirmant que « la contrition, sans l'usage *réel* du sacrement de Baptême *ou de la pénitence,* ne remet le péché que dans le cas du martyre ou celui de nécessité ». Baius estimait donc l'absolution du prêtre indispensable. Son avis était partagé par des membres de l'Ordre. Ceux-là ne se faisaient pas faute d'alléguer à leurs collègues les ouvrages de Baius, à son insu, si nous en croyons Gerberon. Les opuscules de Baius devenaient ainsi un brandon de discorde au sein de l'Ordre séraphique.

D'après le témoignage de Morillon *(Correspondance de Granvelle,* III, p. 154), les Gardiens de Namur, d'Ath et de St-Omer avaient adhéré « aux dites nouvelletez »; le P. Angelo de Aversa, visiteur de l'Ordre dans nos Provinces, semble bien avoir déposé le F. Henri Pippinck, Provincial, pour lui substituer un antibaianiste, le F. Théodore Leodius ou Van Luyck, « persona grata » auprès du Duc d'Albe et qui avait été chargé d'une mission auprès du Roi Philippe II, concernant cette controverse. (Cfr *Correspondance de Granvelle,* III, p. 170 et 369). Malgré quelques défaillances momentanées, le rôle des FF. mineurs fut en somme utile à l'Église. Le Général de l'Ordre, François de Zamora, et le Provincial des Franciscains en Belgique, Pierre Régis contribuèrent largement à extirper le Baianisme. (Massarus Kresslinger, *Ortus et Progressus S. O. Minorum.* Munich, 1732, p. 145 et 211).

Chez les *Carmes,* il semble bien que le célèbre Père Petrus Lupi (Wolfs) ait été pendant quelque temps attaché aux doctrines de Baius. Il devint Docteur en théologie de l'Université de Louvain, le 6 Février 1569. Il peut avoir eu Baius pour professeur. Il est fréquemment question de lui dans la correspondance de Morillon et de Granvelle (voir à la table le mot : Lupus). Morillon lui intima la bulle de Pie V, le 10 Janvier 1568 « à frère Pierre Lupi et à son professeur ». « Bruder Pieter » répara magnifiquement ses erreurs. Il mourut en combattant vaillamment, à la tête des catholiques, lors de la prise de Malines par les troupes d'Olivier van den Tympel et de John Norritz, le 9 Avril 1580. L'Ordre des Carmes le considère comme un martyr.

Chez les *Prémontrés,* la belle et importante Abbaye de Vicogne de Saint-Sébastien, près de Valenciennes, dans le diocèse d'Arras, fut également ensemencée de germes Baianistes : « La doctrine a été semée aussi, écrit Morillon, en divers monastères, *même* en celui de Vicoigne, où icelle nouvelle doctrine at esté fort plantée, au regret des Facultez de Louvain et Douay ». Le « même » s'explique sans doute par le fait que Granvelle avait été évêque d'Arras. *(Corresp. de Granvelle,* III, p. 280-81). L'abbaye de Parc, près de Louvain, comptait aussi des Baianistes (Du Chesne, *Histoire du Baianisme.* Eclaircissements, p. 20). Rien d'étonnant. Hessels y avait enseigné la théologie pendant huit ans.

(24) Voir le texte de cette censure dans « *Baiana* » p. 3, ou dans d'Argentré, *Collectio iudiciorum.* Paris, Cailleau, 1728. T. II, p. 202 et suiv. On y trouve la lettre de Pierre Regio O. M. demandant la censure. Baius, le premier, affecta de douter de l'authenticité de la censure. Cfr *Baiana,* p. 8-9. Les propositions censurées par la Sorbonne étaient aussi celles de quelques Cordeliers.

(25) « La contention vient si avant qu'aucuns religieux de l'Ordre de saint François avoient prêché à l'encontre d'eux (Baius et Hessels), tant au couvent des religieux de saint François à Ath qu'ailleurs ». Granvelle à Morillon. Dom Levesque, *Mémoires pour servir à l'Histoire du Cardinal Granvelle.* Paris, Desprez, 1753, t. I, p. 122.

(26) Voir ouvrage cité de Joseph Susta. T. I, p. 58, qui renvoie à *Arch. Vat. Lettere de Principi,* 22 fol. 138 orig. — Granvelle dans une lettre à Philippe II, du 18 octobre 1561, lui déclare avoir sollicité ce bref du Pape. *Papiers d'état du Cardinal de Granvelle.* Weiss, t. 6, p. 391. J'incline à croire que ce bref n'a pas été imprimé jusqu'ici.

(27) Lettre citée de Granvelle à Philippe II, imprimée aussi dans *Baiana,* p. 34-35. L'offre de Granvelle fut acceptée par les deux intéressés « *de muy buena gana* ». Il se trompait toutefois en croyant l'affaire enterrée. Je ne pense pas que Baius ait jamais sérieusement songé à renoncer à sa chaire. Cependant, le 20 juin 1568, Morillon, dans une lettre où il rend compte à Granvelle de son entrevue avec Baius, s'exprime comme suit : « Je lui déclairiz la bonne volunté que luy portez et que advenant quelque vacation à Malines, seriez joieulx le retirer prèz de vous; dont il monstra grand contentement, et, à ce qu'il démonstroit, ne refusera le parti s'il vient, combien que, le jour précédent, il avait assez déclaré qu'il ne changeroit la condition qu'il avoit au Collège (du Pape Adrien VI), hors duquel je le voudroie veoir désjà... » *Correspondance de Granvelle,* III, p. 282.

(28) Voir *Baiana,* p. 33.

(29) Dans la pensée de Hessels et de Baius, leur théologie positive, tirée de l'Écriture-Sainte et des Pères, était la seule méthode efficace contre les sectaires de leurs temps. Dans l'apologie qu'il envoya à Pie V, Baius dira : « Ce pays, à cause des attaques importunes des hérétiques compte beaucoup plus d'esprits, adonnés à l'étude de l'Écriture-Sainte qu'à celle des Docteurs scolastiques ». *Baiana*, p. 79. Dans la lettre passablement insolente qu'il écrivit au Cardinal Commendon, Hessels disait de même : « Nous croyons que notre rôle doit consister surtout à combattre les erreurs de notre temps en nous appuyant, dans l'étude, dans l'enseignement, dans la controverse, sur les fondements les plus antiques et les plus solides de notre religion ». Josef Susta o. c., t. I, p. 192. La méthode des deux Docteurs est plus longuement exposée par Baius dans l'apologie qu'il destinait au Cardinal Simonetta : lorsque je commençai, il y a dix-huit ans, à exposer pour la première fois dans mes leçons quotidiennes la sainte théologie, en partie à cause des hérétiques qui ne veulent rien entendre en dehors de l'Écriture Sainte et des autorités des anciens Saints, en partie aussi à cause de mes rapports avec un excellent et très savant homme, Jean Hessels, Professeur de théologie, lequel dans ses leçons pratiquait la même méthode d'enseignement, comme je la pratique maintenant, avec l'aide de Dieu, depuis plus de dix-huit ans : après la lecture de Pierre Lombard et de quelque Docteur scolastique, je me suis efforcé de ramener aussitôt l'étude de la sainte théologie à l'Écriture-Sainte et aux écrits des anciens Saints, Cyprien, Ambroise, Jérôme, Augustin, Léon, Prosper, Grégoire et pareils que les hérétiques vénèrent également, du moins en partie. Et de même que les disciples de Scot apportent certaines opinions qui sourient peu à ceux de saint Thomas ou de saint Bonaventure, ainsi en nous efforçant de nous former tout entiers sur l'exemple de ces anciens, de saint Augustin surtout (de tous le plus attentif dans la manière de traiter les points controversés) et en essayant de tirer à la lumière le contenu caché de leurs écrits, il se rencontra quelques points qui plurent moins à des gens habitués à d'autres méthodes, à ceux-là surtout qui, sans grand effort de recherche, estimaient devoir s'attacher davantage à la doctrine reçue par tous qu'aux conclusions qu'une étude sérieuse pouvait édifier sur les seuls fondements de l'Écriture-Sainte et qui regardaient comme un reproche personnel toute opinion, toute expression ou manière de controverser différentes des leurs ou de celles avec lesquelles les avait familiarisés la lecture des Docteurs Sommistes ». (O. B., p. 124-125). Méthode *archaïsante* qui ignore et veut ignorer six à sept siècles de réflexion dogmatique, néglige imprudemment les Pères grecs et adopte le point de vue arbitrairement circonscrit et, à lui seul, insuffisant des novateurs. Il faut reconnaître toutefois que les excès de dialectique d'une scolastique décadente expliquaient la méthode, sans la justifier. Comme toutes les réactions, elle opposait un excès à un autre excès.

(30) Sur la demande de Granvelle, Pie V qui avait déjà connu de la controverse Baianiste, quand il n'était que grand Inquisiteur, fit traiter l'affaire du *De libero arbitrio* « avec le moindre scandale du dit sieur le Bay que faire se pourroit ». Par charité pour l'auteur « l'on fist oster le premier feuillet, afin que l'on ne connût ni l'auteur du livre, ni le lieu où il est imprimé : et s'est examiné l'œuvre par gens scavans de plusieurs nations, lesquels uniformément ont censuré plusieurs propositions treuvées dedans le livre en la forme que vous verrez par la Bulle de N. S. P. le Pape... » Granvelle à Morillon. *Baiana,* p. 62. La réédition en 1566 du *De libero arbitrio,* publié une première fois en 1563, était une imprudence et, de la part d'un homme déjà suspect, une incartade. Malgré toute sa piété, Michel de Bay avait des parties d'hérétique ; pour qui l'étudie de près, son bon sens ne paraît pas en une meilleure lumière que son obéissance, laquelle fut toujours à intermittences. Sa conduite justifie le jugement sévère de Morillon : « Il ne m'at jamais samblé homme de bon jugement, et ne l'at monstré en son privé et ce que ne concerne sa profession » (*Correspondance de Granvelle.* III, p. 607). « Tout le mal est que, comme jugent par delà les sçavantz de luy, qu'il n'est d'érudition fondée en scholastique, *ni de bon jugement* et il y at longtemps que je m'appercevois de ce dernier point » (Ibid., p. 596). Il lui arriva de l'appeler, non sans une pointe de colère, « un faroche et rusticque esprit ».

(31) Au témoignage de Gerberon, Morillon aurait présenté aux Professeurs de la Faculté de théologie une copie des articles censurés, avec l'indication de leur source respective, lorsqu'il leur intima la bulle papale.

(32) L'original, à la différence de la copie transcrite sur les « regestes » pontificaux, était ponctué et disait : Ces opinions qui ont été soumises en notre présence à un examen sérieux (stricto), bien que quelques-unes puissent être défendues d'une certaine manière, en rigueur et dans le sens propre des mots visé par leurs auteurs, nous les condamnons respectivement comme hérétiques, erronées, suspectes, téméraires, scandaleuses et choquantes pour les oreilles pieuses... ». On excusera l'inélégance de cette traduction qui devait conserver, autant que possible, l'ordre du texte latin. Supprimez la virgule qui suit le mot : manière, en maintenant celle qui suit le mot : auteurs, et vous faites dire à la bulle que les propositions qu'elle condamne peuvent à la rigueur être soutenues dans le sens que leur donnait Baius. La copie de la bulle, envoyée à Louvain, n'avait point de ponctuation ; mais il est à peine nécessaire de faire remarquer combien pareille interprétation était absurde. Elle ôtait au document toute portée pratique. Qui donc atteignait-il ? Le contexte du reste l'excluait, car la restriction « d'une certaine manière » s'oppose évidemment aux mots : « en rigueur,

dans le sens propre des mots, visé par les auteurs ». Le génie hérétique est plus que subtil ; il est retors. Le *Comma Pianum* prélude au *silence déférent* (silentium obsequiosum) des Jansénistes. Remarquons que la chicane de la virgule eut pour premier auteur Baius lui-même. Dans un passage de la grande apologie (*Baiana,* p. 79 et 128) qu'il envoya au Pape Pie V et dont il fit également parvenir un exemplaire au Cardinal Simonetta, on lit : « Je ne m'explique pas sur *la vérité* des propositions, parce que je ne sais si cela serait agréable à Sa Sainteté et parce qu'il me paraît que la Bulle porte qu'elle condamne les propositions *qui sont vraies en rigueur et dans le sens propre des paroles.* Si ce point est véritable, je ne sais quel est l'objet de la censure. » Très juste, mais rien ne prouve mieux que tel ne pouvait être le sens de la Bulle. Gerberon, dans ses *Baiana* (p. 124), a retranché ce passage de la grande apologie ; il l'imprime, on ne sait pourquoi, dans celle, plus courte, adressée à Simonetta. En réalité, il faisait partie du document envoyé à Pie V. Dans le *MS. 4318-4320,* déjà signalé de la Bibl. Royale, il se lit au verso du folio 42 (45, à l'encre rouge). C'est dans ce manuscrit que le P. Duchesne l'avait lu. (*Histoire du Baianisme,* p. 119).

(33) Voir Valère André, *Fasti Academici,* p. 81. Le Doyen de la Faculté de théologie était alors Corneille Jansenius qui devait devenir peu après évêque de Gand. L'intimation fut faite par Morillon, le 29 décembre 1567, dans la demeure particulière de Josse de Ravesteyn, dit Tiletanus. Outre les susnommés, étaient présents Michel de Bay, Augustin Huens, dit Hunnaeus de Malines, Thomas Gosius ou Gozaeus de Beaumont, Président du Collège de Savoie, Cunerus Petri, curé-pléban de Saint-Pierre à Louvain et Professeur de théologie, plus tard évêque de Leewaerden, Corneille Reyneri dit Goudanus de son lieu d'origine, Professeur de théologie. Les Professeurs déclarèrent se soumettre respectueusement aux injonctions du Souverain Pontife. Ils demandèrent communication de la bulle mais n'obtinrent qu'une copie des propositions condamnées, avec leurs censures. Morillon accepta, sur leur demande, de différer la prohibition des opuscules de Baius pour éviter à celui-ci *perpetua infamia.* Voir dans *Baiana*, p. 66-68, l'attestation officielle de Jansenius relatant les événements. Les Professeurs s'engagèrent aussi à ne donner copie à personne des articles censurés. L'engagement ne fut pas respecté et bientôt des copies circulèrent dans le public.

(34) Parmi ceux-ci, le plus ardent était Josse de Ravestein, de Thielt (Tiletanus ou Tileto). Dans ses lettres à Granvelle, Morillon l'accuse, à diverses reprises, d'être « trop libéral à communiquer les articles », contrairement à la parole donnée (*Correspondance,* III, p. 280-281). Baius se plaignait acrimonieusement de son collègue, lequel se vantait publiquement « qu'il y viendrait une bulle contenant censures » (p. 154).

Entre ces deux hommes, il n'y avait pas seulement opposition de caractères; il y avait divergence de vues sur les méthodes théologiques. Tileto voulait garder « les anciennes formes de parler et de disputer en théologie » et sollicitait de Philippe II la création d'une chaire de théologie dont le titulaire eût commenté les œuvres d'un Docteur scolastique « duquel se ferait lecture à la jeunesse » (ibid. p. 215). Salamanque et Alcala possédaient chacune leur chaire, pour l'explication de Duns Scot. Il faisait agir également auprès du roi pour obtenir que les doctrines de son rival fussent censurées par la célèbre Université de Salamanque ou par quelque autre Université d'Espagne (*Baiana,* p. 37 : lettre de Tileto à Fray Lorenzo de Villavicentio de l'Ordre des Ermites de saint Augustin). Elles le furent effectivement par ladite Université et par celle d'Alcala. A quelle date? Il est malaisé de le dire. La 6e et la 8e propositions censurées par Alcala prouvent que la condamnation est postérieure à la bulle *Ex omnibus afflictionibus* (1 octobre, 1567); elles mentionnent en effet une apologie des articles condamnés, envoyée par leur auteur à Grégoire XIII, le successeur de saint Pie V. La même raison rend également incertaine la date de la censure Salmantine. La lettre de Tileto à Villavicentio est du 20 novembre 1564. Il est très probable que celui-ci résidait alors à Bruges, au couvent des Augustins. Il se rendit à Madrid dans les premiers mois de l'année 1565 et a pu transmettre au roi le désir de Tileto. J'incline à croire que c'est Tileto qui amorça toute l'affaire des censures espagnoles. Il semble établi qu'il écrivait personnellement à son Souverain. Dans une lettre de quelques seigneurs flamands à Philippe, où ils se plaignent de ce que Granvelle les ait fait passer « auprès de Sa Majesté pour des sujets peu fidèles et dont la religion était suspecte », ils ajoutent « qu'ils en étaient comme assurés *par la lettre que Thélidan, théologien de Louvain, en avait écrite au roi...* » (*Mémoires du Cardinal de Granvelle* par Dom Levêque. Paris, 1753, t. II, p. 46). Ce « Thélidan » dont, suivant son habitude, Dom Levêque défigure le nom, n'est autre que Tileto ou Tiletanus. Il n'est pas impossible du reste que les censures n'aient été publiées que du temps de Grégoire XIII, cela sur des nouvelles insistances des adversaires de Baius. Une lettre de Morillon à Granvelle, datée du 20 juin 1568, affirme que la doctrine du Docteur lovaniste « a été censurée... de toutes les Universités d'Espagne » (Cfr note 19). Toutefois, le P. Duchesne, dans son *Histoire du Baianisme,* p. 68-69, conteste l'argument qu'on serait porté à en tirer pour fixer la date des deux censures. Les neuf propositions censurées, d'après lui, n'ont pu être envoyées en Espagne qu'en 1572, première année du règne de Grégoire XIII. Or, Tileto est mort en 1570. On remarquera aussi que les propositions incriminées par Tileto, dans sa lettre a Villavicentio, ne coïncident pas avec celles qui furent effectivement condamnées par les deux Universités espagnoles. Baius aurait-il été censuré par d'autres Universités de la péninsule, avant 1568? En ce cas, l'absence de

témoignages historiques est étrange, l'intérêt des adversaires de Baius étant de donner à de telles condamnations la plus grande publicité possible. Le *MS. 4318-4320* de la Bibliothèque Royale, provenant du Collège des Jésuites de Louvain, contient une relation espagnole sur l'affaire de Michel de Bay et de Jean de Louvain, où nous lisons que beaucoup de leurs propositions, annotées par quelques hommes doctes et pieux, « *han sido censuradas por las Universidades de España y aun por la de Paris...* ». Certaines censures espagnoles auraient-elles précédé celles de la Sorbonne? Lesdites censures sont qualifiées, un peu plus loin, comme celles « *de las Universitades d'España muy celebres...* ». Mais, d'après le P. Duchesne, les censures d'Alcala et de Salamanque furent portées « quelques années après celle de la Sorbonne » (p. 43).

Des recherches dans les archives de ces deux Universités permettront sans doute de fixer exactement ces dates. Sur quels documents peut bien s'appuier Pluquet (*Dictionnaire des hérésies*, t. I, p. 482) pour écrire : Malgré les précautions que l'on avait prises, pour étouffer l'esprit de division entre les théologiens des Pays-Bas, les contestations continuèrent dans la Faculté de Louvain. Baius était toujours soupçonné d'attachement aux opinions proscrites par la bulle de Pie V; on l'accusait même hautement de refuser de faire prêter aux candidats le serment de soumission à cette bulle et d'avoir osé proposer qu'on biffât cet article du serment qu'on exigeait d'eux, lorsqu'ils se présentaient aux grades. *Ces accusations furent envoyées au P. Tolet,* jésuite, à qui on adressa en même temps plusieurs propositions qui concernaient la doctrine et *la conduite* de Baius et ce jésuite en renvoya le jugement aux Universités d'Alcala et de Salamanque qui censurèrent les propositions de Baius. Le renseignement est précis et cadre fort bien avec la proposition VIII^e^ censurée qui blâme effectivement la conduite tenue par Baius, après la promulgation de la Bulle « *Ex omnibus afflictionibus* ». J'observe seulement que les censures furent portées sur l'ordre de l'illustrissime Cardinal de Tolède « Cardinalis Toletani ». Le Jésuite Tolet (Toledo), plus tard Cardinal, n'a-t-il pas été confondu avec le Cardinal de Tolède? L. Pastor, dans sa « *Geschichte der Papste* », t. VIII, p. 272, note 2, se contente de dire : « *Näheres über diese Verurteilung ist nicht bekannt.* » Pour nous, nous voyons Tileto à l'origine du mouvement de réprobation venu d'Espagne. Avec un zèle ardent pour la pureté de la foi, cet homme n'était pas exempt de passion. Duchesne se trompe, quand il le juge « religieux observateur de la loi du silence, imposé aux partis de la part du Saint-Siège » (o. c., p. 69). Baius manqua d'égards pour son ancien, mais celui-ci, assure-t-on, ne pouvait « ouïr parler » de son collègue plus jeune. Dans la controverse qu'ils eurent sur la nature du sacrifice de la messe, Tileto se montre théologien plus solide que Baius (O. B., p. 169-195). Naturellement, la controverse finit par tourner à l'aigre.

(35) Luther, dans son *De servo arbitrio* dont le titre est emprunté à saint Augustin écrivait : « Si nous tenons absolument à ne pas renoncer à ce mot (libre arbitre), ce qui serait très sûr et très religieux, servons-nous en avec cette restriction que nous accorderons à l'homme le libre arbitre, non dans les choses qui lui sont supérieures, mais seulement dans celles qui lui sont inférieures : qu'il sache que dans ses biens (facultatibus) et ses passions, il a le droit d'user, de faire et de laisser suivant son libre arbitre, bien que cet usage même soit régi par le libre arbitre Divin, de la manière dont il lui plait *(Luthers' Werke.* Éd. critique complète de Weimar, t. 18 (1908), p. 638). « Nous savons que l'homme a reçu la souveraineté sur toutes choses qui lui sont inférieures; il a droit sur elles et libre arbitre, pour qu'elles lui obéissent et fassent ce qu'il veut et pense » ibid., p. 781. Cfr aussi : *Exegetica Opera.* Erlangen, 1829, t. I, p. 106. Baius, de son côté, après avoir défini cette liberté qui n'est que l'heureuse nécessité de pratiquer le bien, disait : En cette vie, pareillement, les hommes sont libres de cette façon en beaucoup de choses; car, ou ils sont bons et, Dieu aidant, ils choisissent le bien au lieu du mal ou d'un autre bien; ou, si laissés à eux-mêmes, ils sont incapables de servir Dieu, ils sont libres cependant dans le désir et dans le choix des biens et des maux de cette vie, j'entends les biens que donne la nature, comme par exemple de vouloir cultiver ses champs, de vouloir manger et boire ou autres choses qu'énumère saint Augustin au livre troisième de ses *Hypognostica.* » O. B. *De libero arbitrio.* L. I, ch. IV, p. 77. Voir aussi Chap. VI, p. 86.

L'*Hypomnesticon* (M. P. L., t. 45, col. 1623) n'est pas de saint Augustin; on l'attribue à Marius Mercator. — Pour Baius, comme pour Luther, l'homme est entièrement impuissant et passif dans les choses du salut.

(36) « Et comme les Sœurs aussi ont entre elles, au sujet de ces doctrines ou de ceux qui y ont adhéré, des querelles même graves, le Gardien leur exposera la teneur des présentes; il leur commandera d'abjurer tous leurs différends au sujet des dites doctrines ou personnes, cela sous les peines les plus graves, y compris celles qui punissent les relaps, si elles recommençaient pareilles contentions ou querelles, afin qu'elles puissent servir Dieu en paix, suivant la promesse qu'ils lui ont faite. Donné à Nivelles, sous le sceau de mon office et ma signature, le 1er septembre 1569 ». *(Baiana,* p. 148).

(37) L'hostilité de Ruard Tapper et de Tileto est assez connue. Celle de Cunerus Petri l'est moins. N'oublions pas que Hessels et Baius abandonnaient les doctrines en vigueur dans la Faculté, du temps d'Adrien VI, Driedo, Latomus, etc. La mort, ou l'élévation de ses adversaires aux nouveaux sièges épiscopaux, débarrassa peu à peu

Michel de Bay de toute opposition au sein de la Faculté. Déjà Commendon, dans sa lettre du 9 juin 1561, écrivait à Hercule de Gonzague, Cardinal de Mantoue : « Ils (Baius et Hessels) ont de leur côté la plus grande partie des Licenciés et des Bacheliers et, à peu près, la moitié des Docteurs; de plus, trois de ceux-ci, partisans de l'ancienne opinion, ayant été nommés aux nouveaux évêchés (Rithovius à Ypres, Lindanus à Ruremonde, Sonnius à Bois-le-Duc), ils restent pour ainsi dire les maîtres de la Faculté de théologie ». Quand elle eut à désigner ses délégués au Concile de Trente, c'est sur Baius et Hessels qu'elle porta son choix. Neuf ans plus tard, dans un rapport sur Baius et sa doctrine, Bellarmin écrira : La majeure partie de l'Université est attachée à Baius et le défend, en privé et en public. X.-M. Le Bachelet, *Bellarmin avant son Cardinalat,* p. 117. Parmi ces défenseurs, il faut signaler en premier lieu Thomas de Goze ou Gozaeus, partisan fanatique de Maître Michel. La bulle de Pie V le consterna autant que celui-ci. Comme lui, il se plaignait des diffamations dont le chef du parti était l'objet, « dont s'est aussi plaint à moy notre M^e^ Gosaeus avec chauldes larmes, qui prend la chose tant à ceur qu'il at cuidé mourir et est encore en mauvais estat, et le dit Bay n'est guère mieulx ». Et Morillon ajoute cette réflexion d'une piété un peu intéressée : « Dieu ne leur ferait petite grâce de les prendre de sa part, s'ils ne veuillent point oblier leur peu fondé regret et resentement ». *(Correspondance de Granvelle,* III, p. 280).

(38) Il avait été envoyé à Louvain, avec la mission d'y prêcher en latin, ce qu'il fit, avec le plus grand succès, devant la jeunesse universitaire, dans l'église de Saint Michel; il devait prêcher pareillement en italien à la colonie des marchands italiens d'Anvers. Bellarmin fut le premier jésuite qui, du consentement de l'Université, enseigna publiquement la théologie au Collège des jésuites. Dès le 17 octobre 1570, il commente la I^e^ et la III^e^ partie de la Somme de saint Thomas. C'est dans ce commentaire qu'il intercala, à l'occasion, sans nommer leur auteur, la réfutation des propositions Baianistes condamnées par Pie V. On trouvera cette réfutation dans le *MS. 4318-4320 de la Bibliothèque Royale de Bruxelles,* p. 144-251. Elle a été éditée en partie par le P. X.-M. Le Bachelet dans son « *Auctarium Bellarminianum* » p. 314-338.

(39) Voir le rapport de Bellarmin sur Baius et ses doctrines, Le Bachelet, o. c., p. 118. La publication solennelle de la bulle fut ordonnée par le Concile national des évêques, alors réuni à Malines, cela sur les instances du Duc d'Albe. Baius fut averti à l'avance de la mesure par les évêques d'Ypres et de Gand, délégués auprès de lui par le Concile. C'était beaucoup d'égards à l'endroit d'un homme terriblement compromis et dont l'insoumission devenait chronique. Sommée de souscrire à une formule d'acceptation, la Faculté de théologie se

déroba. Son Doyen Barthélemy Textor O. P. avait refusé positivement sa signature, entre autres raisons, parce que les Frères mineurs affirmaient que « le sentiment des Jacobins touchant l'Immaculée Conception de la Sainte-Vierge était condamné », opinion que semblait confirmer le mot de définition employé dans la formule de souscription. Ainsi voit-on, au fond des plus graves controverses, se démasquer soudain le visage mesquin de l'amour-propre, soit individuel, soit collectif. On lira le détail de tout cet épisode, peu édifiant, dans Du Chesne, o. c., p. 133-140. Aucun document ne prouve que la souscription exigée ait été réellement obtenue. Cfr ibidem, p. 140, mais aussi *Baiana*, p. 202.

(40) Ce témoignage de Bellarmin concorde avec celui du P. Tolet qui sera chargé par Grégoire XIII d'obtenir de Baius une rétractation publique. Après un entretien particulier avec le Professeur lovaniste, Tolet aurait déclaré n'avoir jamais rencontré quelqu'un de plus docte ou de plus humble que lui (*Baiana*, p. xv).

(41) Ce n'est pas sans une vive surprise que nous entendîmes, au cours d'une cérémonie inoubliable, un Ministre catholique appeler Baius une *gloire* de l'Université de Louvain. Le mot *célébrité* eut été mieux à sa place, en parlant d'un Corps savant qui s'est illustré en condamnant, un des premiers, les erreurs de Luther.

(42) Cfr R. Rapin, *Histoire du Jansénisme*. Éd. Domenech, p. 8.

(43) Ce texte se trouve dans un manuscrit qui fut cité au cours du procès du Janséniste Quesnel. *Causa Quesnelliana art. 3*, p. 163. Voir Du Chesne, o. c., p. 300 et Le Bachelet, Article « *Baius* » *Dict. de Théol. Catholique*, t. II, p. 58. L'Abbé Pluquet affirme également que Jansenius écrivit son *Augustinus* pour « faire revivre la doctrine de Baius ». *Diction. des Hérésies*. Éd. Migne, t. I, col. 838. La filiation Baianiste des doctrines de Jansenius paraît aujourd'hui solidement établie. Voir aussi sur ce point la thèse intéressante de M. Albert De Meyer. *Les premières controverses jansénistes en France*. Louvain, 1919, p. 15. Cet auteur écarte « l'hypothèse d'une dépendance directe de l'*Augustinus* par rapport au protestantisme, pour expliquer le procédé et la doctrine de l'auteur ». Jansenius, déclare-t-il, « trouvait dans les milieux universitaires, imbus de Baianisme, les conceptions fondamentales sur lesquelles repose son ouvrage ». Dupin a prétendu que l'auteur de l'*Augustinus* écrivit également « pour défendre la doctrine des censures des Facultés de théologie de Louvain et de Douai contre les écrits des Professeurs jésuites » (Lessius et Molina). *Histoire Ecclés. 17^e siècle*, t. II, p. 6 et 7. Paris, 1714. Ceci, évidemment, n'était pas de nature à tuer cela, les deux fins se complétant admirablement.

(44) Cfr la lettre d'un licencié de Louvain à Jean Strijen, évêque de Middelbourg. Duchesne, *Histoire du Baianisme*, p. 22, citée aussi par de Falloux, *Histoire de saint Pie V*. Liége, 1852, II, p. 54-55.

(45) Cfr I. Hesselius, *Catechismus solidam et orthodoxam explicationem continens*. Lovanii, J. Bogardus. 1571. Epist. dedic., p. 2.

(46) Cfr *Baiana*, p. 79.

(47) Cfr *Baiana*, p. 128-129.

(48) Cfr *Baiana*, p. 74.

(49) Bref du 13 mai 1569. Cfr *Baiana*, p. 140.

(50) Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*[12], n. 1500.

(51) Cfr Mémoire de Bellarmin sur Baius et ses doctrines. Le Bachelet, *Bellarmin avant son Cardinalat*. Paris, 1911, p. 116-119. *Baiana*, p. 481-491 et *Concil. Trid. T. S. Pars V*. Edidit Stephanus Ehses. Herder Frib.-Brisg., 1919, p. 223.

(52) Voir Appendice III.

(53) *Dictionnaire de théologie catholique*, Vacant-Mangenot. Article : Baius, col. 46.

(54) On trouvera le texte latin des propositions condamnées dans Denzinger-Bannwart, *Enchiridion Symbolorum*[12], n. 1001-1080 et dans Duplessis-Dargentré, *Collectio iudiciorum*, T. III, p. 109. Nous renvoyons une fois pour toutes à ces ouvrages. Au sujet de la différence du nombre des propositions frappées, soixante-seize *ou* soixante-dix-neuf, voir Le Bachelet, *Bellarmin avant son Cardinalat*, p. 113. Il est bon de faire remarquer que *toutes* les propositions ne se trouvent pas *textuellement* dans les opuscules de Baius. Voir le texte français des propositions censurées à l'appendice I.

(54[bis]) Il s'agit du groupe de théologiens dits *Augustinenses* ou *Augustiniani*, presque tous religieux de l'Ordre des Ermites de saint Augustin, qui, à partir surtout de *Grégoire de Rimini*, prétendirent rénover dans leur pureté les doctrines de saint Augustin. Certaines de leurs thèses, par exemple, l'impossibilité de l'état de pure nature, les exposaient, malgré toutes leurs professions d'orthodoxie, à l'accusation de Baianisme. Le réquisitoire, plus violent qu'objectif, de Mgr d'Yse de Saléon contre la théologie des PP. Fulgence Bellelli et Jean Laurent Berti n'obtint pas que Benoit XIV condamnât les doctrines incriminées. (*Baianismus redivivus in scriptis PP. FF. Bellelli et Berti O. E. S. Aug.* MDCCXLIV et : *Instruction Pastorale de M. l'Archevêque et Comte de Vienne... au sujet d'une prétendue apologie intitulée : Augustinianum systema etc. que le P. Berti,*

religieux Augustin d'Italie a fait imprimer et distribuer. Vienne, 1750). Tout en reconnaissant l'orthodoxie de cette école, on ne peut nier que le souci de séparer le plus possible sa cause de celle de Baius, ne l'ait amenée parfois à « forcer » les erreurs du Docteur de Louvain. Quand Berti écrit : « Baius a affirmé que l'intégrité, la sainteté, l'immortalité... étaient *dues,* comme *parties* de la nature, comme *émanant des principes de la nature* », il force certainement la pensée de l'auteur du *De prima hominis iustitia*. Baius a admis un *debitum* strict. Son hérésie est là. Les Augustiniens affirment une « simple *convenance morale* », « *ex decentia Creatoris* », qui devait empêcher Dieu de créer Adam, sans les dons de la justice originelle. C'est l'affirmation de la simple *convenance morale* qui les sauve, car Baius n'aurait pas rejeté une vraie nécessité de ces dons provenant *ex decentia Creatoris*. Si l'on fait abstraction des principes que l'École rejette, comme manifestement condamnés par le Magistère infaillible, pour ne considérer que ses affirmations positives, on peut approuver le jugement modéré du P. Hurter : Il faut une habileté peu commune, pour réfuter réellement, et non en apparence seulement, les erreurs de Baius, de Jansenius et de Quesnel, quand on adhère aux principes et aux théories de ces théologiens. (*Nomenclator*. Ab anno, 1664-1673, col. 1371-72). Voir un jugement beaucoup plus sévère chez Scheeben, *Handbuch d. Kath. Dogmatik*. II, n. 644 et chez G. de Broglie, *De la place du surnaturel dans la philosophie de saint Thomas*. Recherches de sciences religieuses. T. XIV. Année 1924, p. 201-203.

(55) *Mens Augustini de statu Creaturae rationalis ante peccatum*. Anvers. s. d., p. 296.

(56) *De peccato originis,* C. III.

(57) *Baiana,* p. 157.

(58) *Vorschule z. spekulativen Theol. d. Positiven Christenthums*. Vienne, 1848, T. II, p. 138 et suiv.

(59) A. Günther, *Der letzte symboliker*. Vienne, 1834, p. 30 et suiv. Dr F.-J. Clemens, *Die spekulative Theologie A. Günthers und die katholische Kirchenlehre*. Cologne, 1853, p. 112-113.

(60) Cfr *Opera exegetica Latina*. Erlangen, 1829, p. 208-209. Voir aussi p. 70. Pour Luther, la justice originelle n'est pas un « don venant de l'extérieur, *distinct de la nature humaine* mais une chose *naturelle* à l'homme, en sorte que c'est *la nature d'Adam d'aimer Dieu, de croire à Dieu* etc. Il en tirait lui-même l'inévitable conséquence : après le péché, la nature n'est plus entière ; elle est corrompue ; il traitait de fou celui qui niait cette conséquence : « *Quis tam amens est qui dicat naturalia adhuc esse integra...* » (l. c.) Bellarmin a attribué la même doctrine à Calvin, peut-être à tort. (*De gratia primi hominis*. C. I. n. 7 et 8. Il cite les *Institutions*

de Calvin L. I, ch. 15, sect 8. Mais la négation du libre arbitre, après la chute, n'entraîne pas celle de *tout* don *surnaturel* dans l'état de justice originelle. Calvin appelle « la foi, l'amour de Dieu, la charité à l'egard du prochain, le zèle pour la justice et la sainteté » *adventitia et praeter naturam. Instit.* L. II, ch. II, n. 12. *Corpus Reformatorum*, Vol. XXX. *J. Calvini Opera,* Vol. II (1864), col. 195 et ibid. Vol. III (1865), col. 312, où il dit : « elles ne peuvent estre reputées de notre nature, car elles procèdent d'ailleurs ».

(61) *Homélie XIX^e^ au peuple d'Antioche.* M. P. G., t. 49, col. 195.

(62) *De peccato originis,* c. V.

(63) *Concile de Trente. Session V^e^. Décret sur le péché originel,* n. 5.

(64) Le Bachelet, *Auctarium Bellarminianum,* p. 316.

(65) Eugène Pelletan, *La loi du progrès. — Le monde marche.* 6^e^ éd. Paris, Germer-Baillère, 1881, p. 55.

(66) Bossuet. *Traité de la concupiscence.* Ed. Garnier. Paris, ch. V, p. 15.

(67) Bossuet l'affirme l. c. A noter que saint Bernard parle à ses *religieux*. C'est à eux qu'il disait : Epicure travaille pour la volupté; Hippocrate pour la santé et Jésus-Christ, mon maître, m'ordonne de mépriser l'une et l'autre. *Sermo XXX In Cantic.* M. P. L. t. 183, col. 939. Cfr aussi *Epist. 345 ad fratres de S^to^ Anastasio.* Ibid. t. 182, col. 550-551. A Fastré, Abbé de Cambron, saint Bernard aurait dit : « Nos saints pères et nos bienheureux prédécesseurs choisissaient des vallées humides et basses, pour y bâtir des monastères, afin que les religieux étant souvent malades et ayant la mort sous les yeux vécussent toujours dans la crainte du Seigneur. » Cfr *Opera S. Bernardi.* Ed. Horstius. Lyon, 1687, p. 152. — Dans le premier passage cité par nous, signalons à l'attention du lecteur un « *ultra quam oporteat* », d'ordinaire perdu de vue. Pascal malade disait pareillement « connaître les dangers de la santé », il jugeait « la maladie l'état naturel des chrétiens ». (*Vie de M. Pascal écrite par Madame Périer, sa sœur,* dans « Pensées ». Paris, Nyon, 1783, p. LXXXV).

(68) En interprétant la doctrine luthérienne sur les suites du péché originel, il arrive à des auteurs catholiques de trop presser des expressions, déclamatoires dans leur littéralité hyperbolique, celle-ci par exemple : *nos nihil esse quam peccatum.* Sur la portée *réelle* de la doctrine, ces auteurs ne se sont pas trompés. Luther tonne contre la doctrine des *naturalia adhuc integra* que saint Thomas défend, après l'Aréopagite. D'après les interprètes protestants de la doctrine luthérienne sur ce point, le péché originel annihile chez l'homme *l'aptitude au divin ;* dans l'ordre éthico-religieux, notre état, après la chute, est celui de *l'incapacité*

absolue. Notre volonté est hostile à Dieu, asservie au péché et au diable ; devant Dieu, notre personne est digne de réprobation ; elle mérite la damnation. (Cfr J. Köstlin, *Luther's Theologie in ihrer geschichtlichen Entwicklung und ihren inneren Zusammenhang*. Stuttgart, 1863, II, p. 364-374). Si nous comprenons bien M. Karl Holl, l'un des plus récents interprètes de la pensée luthérienne, Luther juge la *personne* humaine responsable de toutes les tendances de sa *nature*, surtout de l'amour égoïste d'elle-même qui la fait se chercher jusque dans les actions « par lesquelles elle aime et honore Dieu ». Dès lors, le « volontaire » comme tel suffisant au péché, on conçoit que celui-ci nous domine sans cesse : « Le péché originel, ou péché de nature, *ou péché personnel* est le vrai péché capital ; là où ce péché n'est pas, il n'y a non plus de réel péché. Ce péché n'est pas commis, comme le sont tous les autres ; il est, *il vit* et commet tous les péchés ; il est le péché réel ; il ne pèche pas seulement un instant, ou durant quelque temps, *mais là où se trouve et aussi longtemps que subsiste la personne, là se trouve également le péché ;* Dieu n'a égard qu'à ce péché-là » (cité par *Geist aus Luther's Schriften oder Concordanz der Ansichten und Urtheile des grossen Reformators*. Darmstadt, 1828. T. I, p. 758, n. 2277. article : *Erbsunde*). Luther est logique, quand il estime que la pénitence concerne moins « chaque péché en particulier que la personne pécheresse toute entière — la pénitence qui distingue entre les œuvres et prétend y découvrir encore quelque chose de bon, c'est la pénitence hypocrite des moines — elle intéresse au contraire *la personne entière avec toute sa vie, avec tout son être ;* elle regarde *toute votre nature* et doit vous montrer que vous êtes sous le coup de la colère de Dieu et condamné à l'enfer » (*zur Höllen verdammt*). Cfr Karl Holl. *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*. B. I. *Luther,* Tübingen, 1921, p. 54, note 3.

Toute la personne, coupable devant Dieu ! Toute la personne, digne de réprobation devant Dieu ! Voilà la doctrine qui, au jugement de Holl, est « la plus haute gloire » du réformateur. Cette doctrine, avoue-t-il, ne combat pas seulement « la doctrine apprivoisée de la scolastique » sur le même objet (*die zahme Erbsundenlehre der Scholastik*) mais encore celle de saint Augustin (ibid., p. 55, note 1). Holl ne se trompe pas quand il reconnaît dans la « volonté inconsciente de Schopenhauer, volonté dont il faut chercher à s'affranchir, la *volonté naturelle pervertie* de Luther (p. 407).

(69) *Concil. Tridentinum, Sessio V^a.*

(70) Les *termes* mêmes dont se servait Luther sont frappés. A noter que la perte de la liberté n'est pas seulement le fruit du péché mais encore une suite nécessaire de l'Omnipotence divine. Luther défend son déterminisme par des raisons morales et *métaphysiques*. *Concil. Trid. Sessio VI^a. De Iustificatione. Canon V.*

(71) La formule s'inspire des commentaires de saint Ambroise et du Vénérable Bède sur la parabole du bon samaritain. Luc. X, 30-38. Cfr S. Ambroise, *Expositio Ev. Lucae.* L. VII, n. 73-74. M.P.L., t. 15, col. 1718 et Bède, *In Luc. Ev. Expos.* L. III, c. X. M.P.L., t. 92, col. 468-469. Voir aussi S. Augustin, *De natura et gratia,* c. 19. M.P.L., t. 44, col. 256.

(72) *De Genesi ad litt.* L. XII, c. 31. M. P. L., t. 34, col. 447, et *De Civitate Dei,* L. XIV, c. 19. M. P. L., t. 41, col. 427.

(73) Cette division quadripartite des « *vulnera naturae* », attribuée au Vénérable Bède, ne se trouve nulle part dans son œuvre. La « *Biblia glossata* » cite simplement son commentaire sur saint Luc in h. l. Au mot « despoliaverunt », Bède dit : « Gloria videlicet immortalitatis et innocentiae veste privarunt ». Le mot « plagae » est commenté, comme suit : « Plagae peccata sunt quibus *naturae humanae integritatem* violando, seminarium quoddam (ut ita dicam) augendae mortis, fessis indidere visceribus » (cité d'après l'édition Giles, *Bedae opera.* Londres, 1844, t. XI, p. 126). Nicolas de Lyre, dans son commentaire moral, écrit : Qui incidit in latrones, id est daemones *spoliantes eum gratuitis et in naturalibus vulnerantes.* Il n'est certainement pas l'inventeur de la formule, car, bien longtemps avant lui, le Cardinal Hugues de Saint Cher avait écrit : « Et plagis impositis, id est *naturalibus vulneratis et debilitatis per peccatum...* despoliaverunt eum, id est indumenta virtutum et immortalitatis et innocentiae abstulerunt » Ed. Lyon, 1669, t. VI, p. 195. — Pour la « *Glossa* » voir l'édition des Théologiens de Douai, Anvers, 1634, t. V, p. 833-834.

(74) Telle est l'opinion que défend D. Alvarez, O. P. dans son « *De auxiliis gratiae* », Lyon, 1620. Disp. XLV et XLVI, p. 208-212.

(75) C'est l'avis de M. de Esparza, S. J. *Cursus Theologicus,* Lyon, 1666. *De gratia actuali,* L. IV, q. 9 de natura lapsa et pura, pp. 415-417.

(76) *Concil. Trid. Sessione VI*[a] C. I.

(77) Telle semble être la pensée de saint Thomas. Cfr *Quaestiones Disputatae. De malo.* Q. V. a. 2. et S. Th. I[a] II[ae], q. LXXV a. 1 et a. 3.

(78) « Peccatum originis non in nuda aliqua privatione, sed in actu vitioso et inordinato consistit cum quo omnes nascimur ». *De peccato originis,* C. II. O. B., p. 3. Dans son *Commentaire sur l'Epître aux Galates,* Chap. V, attaquant les scolastiques qu'il appelle ironiquement « impropriistas meos », parce qu'ils considèrent la concupiscence comme *un péché improprement dit,* Luther écrivait : « D'après saint Augustin, il est vrai, la *culpabilité* du péché disparaît dans le baptême, l'acte cependant demeure et c'est cet acte que Dieu, selon le ps. 32. v. 2, *n'impute pas mais guérit.* S'il voulait l'imputer, comme il pourrait le faire

vraiment et justement, le tout serait mortel et cause de damnation ». *Opera latina. Comment. in Epist. S. Pauli ad Galatas.* Erlangen, 1844, t. III, p. 416. — Parmi ses « *Resolutiones* » sur les thèses de la dispute de Leipzig, la deuxième disait : « Nier que l'homme pèche dans l'exercice du bien et que le péché véniel ne soit pas tel par nature mais seulement par la miséricorde de Dieu ou *que le péché demeure dans l'enfant après le baptême*, c'est fouler aux pieds Paul et le Christ ». Et il concluait : Ma deuxième proposition tient donc et il apparaît *comment le péché demeure après le baptême* et comment en toute bonne œuvre il y a un péché mortel (à moins d'un secours de la divine Miséricorde) et que *nul péché n'est véniel par nature. Werke,* Weimar, 1884, t. II, p. 410 et 421.

Baius, dans son « *De meritis operum* » L. II, ch. 8, déclare pareillement : « Tout péché même léger et petit mérite par nature la mort éternelle » (O. B. p. 42). Dans son *De peccato originis,* ch. II, après avoir cité le texte de saint Paul aux Galates : « La chair a des désirs contraires à l'esprit » (V, 17), il écrit : Avec ces affirmations de l'Apôtre s'accorde pleinement l'assertion répétée de saint Augustin : « Le péché originel remis *demeure quant à l'acte,* il passe quant à la culpabilité ; il ne pourrait demeurer quant à l'acte, s'il ne consistait pas en un acte. Le péché originel ne consiste donc pas dans une pure privation mais *dans un acte vicieux et désordonné avec lequel nous naissons tous* » (ibid. p. 3). L'auteur de ces lignes avait certainement lu *des* œuvres de Luther ; il confesse lui-même que l'opinion du réformateur sur le péché véniel est la sienne (ibid., p. 41). Nous estimons cependant qu'il ne rencontre ici Luther que parce que leur pensée à tous deux se meut dans le sillage de celle de saint Augustin. Toute une école de théologiens prétend avoir pour elle le Docteur de la grâce, lorsqu'elle conçoit le péché originel comme une entité *positive ;* elle identifie cette entité avec la concupiscence. Avouons-le : certains textes rendaient cette interprétation plausible, tous ceux par exemple, où le saint rattache une idée péjorative à l'acte procréateur, qu'il semble considérer comme l'agent transmetteur de la concupiscence. Luther n'a pas manqué d'insister sur ces textes. D'autres cependant, et il ne fallait pas les perdre de vue, déclarent que la concupiscence ne devient péché *que par le consentement* qu'on lui donne.

Il y a un « Augustinisme » qui *historiquement* dérive de saint Augustin et dans lequel, croyons-nous, il aurait refusé de reconnaître sa *vraie* pensée et *toute* sa pensée. N'oublions jamais que le rôle providentiel du Docteur d'Hippone fut d'être le plus grand controversiste de l'Église d'Occident. C'est presque toujours *contre l'hérésie opposée* qu'il établit et défend le dogme ; il lui arrive de le défendre si vigoureusement et avec de tels éclats de voix qu'il semble verser lui-même dans une erreur, par *excès d'opposition.* Il affirmera la grâce contre Pélage au point de paraître nier le libre arbitre et il défend très catégoriquement ce même

libre arbitre contre les partisans de Manès. Évêque et homme d'action, soucieux de prémunir son troupeau contre le danger *actuel*, la *défense* le préoccupe plus que le *système* théologique. Un ouvrage tel que les « *Retractationes* » prouve peut être qu'il a lui-même senti le besoin de passer au crible de la réflexion paisible mainte opinion émise dans l'ardeur de la lutte et avec la préoccupation de réduire au silence un adversaire. Le plus grand théologien de l'Occident ne nous a pas laissé une *théologie systématique;* au point de vue de la SYNTHÈSE DOCTRINALE, son œuvre reste incomplète. A la différence de saint Thomas, il n'a pas, que je sache, rencontré de « *Conciliator* », ramenant ses « *loca opposita* » à une unité supérieure, ni un de ces admirateurs dévoués et patients qui de ses écrits de controverse ait eu le courage d'extraire un « *Divus Augustinus sui interpres* ». Cela explique que plus d'une fois, au cours des siècles, son nom, si grand, soit devenu un « *signe de contradiction* ». Certains Augustinismes ont préféré à l'enseignement de l'Église la lettre d'Augustin. Tels ceux de Luther, de Baius, de Jansenius. Il eut condamné lui-même ces enfants illégitimes de son génie, tant était grande son humble soumission à l'Église. Dans son *Histoire des Dogmes,* le théologien protestant THOMASIUS juge dans les termes suivants la décision du Pape Benoit XIV, confirmant la fameuse bulle « *Unigenitus* » : « Ce geste mit fin à la lutte, mais il ne put détruire le fait que l'Église Romaine n'eut désormais plus de place pour la doctrine d'Augustin ; l'atténuation et la palliation de l'Augustinisme qui s'étaient poursuivies durant tout le Moyen âge avaient abouti à la récusation énergique que l'on vient d'entendre ». Un catholique dont la règle de foi est la tradition vivante de l'Église peut se dispenser de vérifier l'exactitude historique de l'assertion ; il sait qu'en toute hypothèse, ce n'est pas saint Augustin qui juge l'Église, c'est l'Église qui juge Augustin. Et pourquoi donc serions-nous plus Augustiniens que l'Église Infaillible ? (Cfr THOMASIUS' *Dogmengeschichte d. Mittelalters und der Neuzeit*, 2e éd. Reinhold Seeberg, Erlangen-Leipzig, 1889. T. II, p. 732).

(79) Cfr *De peccato originis*. C. II-VIII, O. B., p. 3-9.

(80) Ibid. C. V.

(81) *De peccato originis*. C. VII.

(82) *De peccato originis*. C. XVII.

(83) *De peccatorum meritis et remissione*. L. I. c. XVI, M. P. L., t. 44, col. 120.

(84) *Contra Iulianum* L. V, c. XI, M.P.L., t. 44, col. 809.

(85) Grégoire tire argument d'un texte du *De fide ad Petrum* qu'il prend pour un ouvrage de saint Augustin. Ce traité appartient en réalité à saint Fulgence de Ruspe (c. XVII, M.P.L., t. 65, col. 701). Il cite également saint Grégoire le Grand : *Moralia in Job.* L. IX, c. 21, M.P.L., t. 75, col. 876-877). Pour l'avis de saint Grégoire dans cette matière, voir aussi L. IV, c. 3, M.P.L., t. 75, col. 625.

(86) *Baiana,* p. 106.

(87) 36e proposition de Luther condamnée par la bulle *Exsurge Domine* de Léon X. Cfr DENZINGER-BANNWART, *Enchiridion*[12], n. 776.

(88) *Institution Chrétienne,* L. II, ch. III. *Corpus Reformatorum,* Brunswick, 1865. Vol. III, pp. 332 ss.

(89) *Concil. Trident. Sessio V. Decretum de peccato originali* et *Sessio VI. Decretum de iustificatione,* ch. I et V ; Canon I, V, VI. DENZINGER, o. c., n. 788, 793, 797, 811, 814-816.

(90) *Theologische Literaturzeitung,* 1910, n. 25, p. 786.

(91) Mot introuvable dans les œuvres de saint Augustin aussi bien que la prière : si j'étais Dieu et que vous fussiez Augustin...

(92) *In Sententias,* L. II, D. XXXIII, art. 3, q. 1. Ed. Quaracchi. T. II, p. 794 ; voir aussi DUNS SCOT, In II Sent., D. XXXIII, unic., n. 4 ; Rep. 4. D. XX, q. unic., n. 7 et D. XLIX, q. 7, n. 3.

(93) Cfr O. B., p. 66.

(94) *De virtutibus impiorum,* c. VII.

(95) *Tyrocinium theologiae moralis.* Anvers. 1675. Tract. II, C. IV, § 2, n. 41, p. 96.

(96) *De virtutibus impiorum,* c. VI.

(97) Cfr J. B. HEARD, *Alexandrinian and Carthaginian Theology.* Edinburgh, 1893, p. 360.

(98) *Epistola CLXIV.* M. P. L., t. 33, col. 710 ; *Epistola CXXXVIII* Ibid., col. 533.

(99) *In Sententias LII,* D. XXX, XXXI, *Q. III, a. 1.* Ed. Venise, 1518, fol. 104, au verso.

(100) Cfr J. KÖSTLIN, *Luthers Theologie.* Stuttgart, 1863, II, p. 364-365 ; K. HOLL, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte.* Bd. I. *Luther.* Tübingen, 1921, p. 55, note 1.

(101) *Cité de Dieu,* L. XIX, ch. 25. Trad. L. Moreau. T. III, p. 262.

(102) *De Spiritu et littera*, c. XVII-XXVIII, M. P. L., t. 44, col. 229-230.

(103) O. B., *De virtutibus impiorum*, c. VIII, p. 70.

(104) *William Edward Hartpole Lecky's Sittengeschichte Europas von Augustus bis auf Karl den Grossen*. Trad. H. Jolowicz, Leipzig-Heidelberg, 1870. t. II, p. 4.

(105) Kant admet dans l'homme un penchant inné au mal, provenant d'après lui d'une détermination originelle et libre qui a dû corrompre la maxime suprême de l'action morale ; expliquer la raison de cette corruption nous est aussi difficile que d'expliquer « la raison d'existence d'une qualité inhérente à notre nature ». Ce *mal radical* inné en nous, dont l'homme est *responsable* et « qui n'en est pas moins susceptible d'être *contracté* par nous » ne me paraît pas autre chose qu'un doublet philosophique et rationaliste du péché originel et de la concupiscence selon Luther. Kant le décrit comme l'ennemi *invisible* en nous, corrompant nos principes fondamentaux. Il veut que l'erreur des Stoïciens ait été d'avoir ignoré cet *adversaire* avec lequel la vertu doit lutter et « sans lequel toutes les vertus seraient non, comme le veut un Père de l'Église, des *vices* brillants mais pourtant de *brillantes misères*, car, dans la lutte, le tumulte est souvent apaisé, mais jamais le séditieux même n'est vaincu, n'est anéanti ». *La religion dans les limites de la raison*. Trad. Trullard. Paris, 1841, p. 81 et 79, note. Outre l'erreur attribuée à saint Augustin, le lecteur remarquera le pessimisme profond de l'anthropologie kantienne : *Der Mensch ist von Natur böse; es ist ein böses Princip in ihm*. Ce pessimisme s'explique par l'influence de la dogmatique luthérienne.

(106) *De la cité de Dieu*. L. II, ch. 29.

(107) O. B., *De virtutibus impiorum*, c. IV, p. 65.

(108) Pour toute cette théorie voir dans le *De virtutibus impiorum*, les chap. IV, V, VI, VII.

(109) *De Spiritu et littera*, c. XXVII-XXVIII, M. P. L., t. 44, col. 229-230.

(110) *In Psalm. IX. Enarr.*, vers. 16, M. P. L., t. 36, col. 124 ; *Contra Iulianum*, L. IV, c. III, M. P. L., t. 44, col. 756-757 ; *De gratia Christi*, c. XXVI, M. P. L., t. 44, col. 374 ; ibid. cap. XIX, col. 370 ; *Enchirid.*, c. 121, t. 40, col. 288 ; *Sermo CLVI*, t. 38, col. 852.

(111) Voltaire, *Œuvres complètes*. Paris, 1827, t. 15, p. 24.

(112) *De Genesi contra Manichaeos*, L. I, c. 20, M. P. L., t. 34, col. 187-86.

(113) *De Potentia Dei*, q. X, a. 2, ad 5^m.

(114) *De libero hominis arbitrio et eius potestate*, c. VIII, O. B., p. 80.

(115) A. Schopenhauer, *Essai sur le libre arbitre,* c. VII, O. B., p. 79.

(116) *Enchiridion,* c. 30, M. P. L., t. 40, col. 246.

(117) *Contra duas epistolas Pelagii,* L. I, c. 2, M. P. L., t. 44, col. 552.

(118) M. P. L., t. 44, col. 577.

(119) *De gratia et libero arbitrio,* c. 15, M. P. L., t. 44, col. 899.

(120) *De perfectione iustitiae,* c. 2, M. P. L., t. 44, col. 294.

(121) *De Cantico novo.* Augustini Opera, Paris, 1555, t. IX, fol. 203, verso.

(122) *De libero arbitrio,* c. X.

(123) Ibidem, c. VI.

(124) *De libero hominis arbitrio,* c. VII, O. B., p. 79.

(125) Ibidem, c. VI, O. B., p. 79.

(126) *In Epist. ad Hebraeos C. III Homil. V.,* M. P. G., t. 63, col. 51.

(127) *Loci theologici.* Wittemberg, 1610, p. 189-190.

(128) *Epist. CLXVII,* M. P. L., t. 33, col. 766.

(129) *In II. Sent.* D. XLI. Ed. Vivès, T. III, p. 570.

(130) *De libero arbitrio,* c. X.

(131) Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*[12], n. 746.

(132) Ibid., n. 798, 915, 898.

(133) *De Iustificatione,* c. III.

(134) Ibid., c. II, III, IV.

(135) *In II*[m] *Sent.* D. XXVI. Ed. Venise, 1528, fol. 91, verso.

(136) *Quodlib. quaest. VI.* Ed. Louvain, 1518, fol. 40.

(137) *Opuscula.* Ed. Paris, 1500, fol. XXXIII et CXXIV, verso.

(138) *De gratia et libero arbitrio,* c. XVIII, n. 39, M. P. L., t. 44, col. 904.

(139) *Enarr. in Ps. CXXVII,* n. 7, M. P. L., t. 37, col. 1680.

(140) *De gratia et libero arbitrio,* l. c.

(141) Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*[12], n. 1304, 1305, 1536.

(142) Ibid., n. 1227, 1232, 1327, 1328, 1410-1417.

(143) *Augustinus. De gratia Christi Salvatoris,* L. X, c. 3. Ed. Louvain, 1640, p. 1015.

(144) *De libero hominis arbitrio,* c. XII, O. B., p. 87.

(145) *De libero arbitrio,* c. X.

(146) 2e proposition de Jansenius. Denzinger-Bannwart. *Enchiridion*[12], n. 1093.

(147) M. Grandin, *Opera theol.* Paris, 1710, t. III, p. 134.

(148) *Augustinus. De gratia Christi Salvatoris,* L. III, c. XIII. Louvain, 1640, p. 334.

(149) Ibid., L. III, c. XX, p. 390, 392.

(150) o. c., L. VI, c. VI, col. 634.

(151) *De causa Dei contra Pelagium.* Ed. Savile. Londres, 1618. L. III, c. I, coroll., p. 640-46.

(152) Proposition 67e et 15e frappées par la Sorbonne.

(153) *De libero hominis arbitrio,* c. IV, O. B., p. 77.

(154) C. Schmidt, *Philipp Melanchton.* Elberfeld, 1861, p. 311.

(155) *Ph. Melanthonis Opera.* Ed. Bindseil, vol. XXI, p. 314.

(156) *De meritis operum,* L. II, c. VII, O. B., p. 41. Baius donne là une exposition un peu particulière d'une pensée de saint Grégoire le Grand : « *Cum enim augentur dona, rationes etiam crescunt donorum* » (*Homil. IX. in Evangel.,* M. P. L., t. 76, col. 1106). Dans la parabole des talents, Notre-Seigneur enseigne qu'il sera demandé un compte plus rigoureux à celui qui aura reçu davantage, mais non qu'on méritera moins, soit en droit, soit en fait, pour cette seule raison.

(157) *De Charitate,* c. II, O. B., p. 91.

(158) Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*[12], n. 483.

(159) Ibid., n. 800.

(160) M. Courtoy, *Theses. Die XXVIII Iunii, anno MCMXXIII Lovanii,* p. 7.

(161) S. Th. Ia IIae q. CX, a. 2.

(162) *Libri IV Sent.* L. II. D. XVII. Cap. VI et « *Articuli in quibus Magister sententiarum non tenetur communiter ab omnibus* ». Lyon, 1525, fol. CXXXIV.

(163) W. Hoszbach, *Philipp Jakob Spener u. seine Zeit.* Berlin, 1853, I, p. 214.

(164) *Contra impugnantes Dei cultum,* c. 12. Ed. Parme, p. 55, 2e col.

(165) *Die Ethik d. H. Augustinus,* II, p. 49.

(166) Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*[12], n. 483.

(167) Ibid., n. 800.

(168) *Concil. Trid. Sess. VI. De Iustificatione,* c. VII : *Iustitia Dei non qua ipse iustus est, sed qua nos iustos facit,* voilà la cause *formelle* unique de la justification. L'attitude adoptée par Baius au sujet de la grâce sanctifiante, sans violer la lettre du canon 11e de cette même session, n'est certainement pas conforme à l'esprit de ce canon. Elle l'est moins encore à l'opinion pour laquelle les Pères du Concile de Vienne avaient nettement déclaré leurs préférences. Cfr Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*[12], n. 483.

(169) L'expression lui appartient : *De Charitate,* c. VII, O. B., p. 96. Ce « long préjugé » signifiait en réalité des siècles de scolastique.

(170) Baius reprenait ainsi une thèse défendue par bon nombre de théologiens antérieurs au Concile de Trente, entre autres par Jean Mair (Major), Marsile d'Inghen, Guillaume Ockam et Gabriel Biel. Cfr L. Desan, *De Paenitentia.* Louvain, 1899, p. 124, n. 134.

(171) Sess. XIV, c. IV.

(172) Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*[12], n. 1391.

(173) *De Iustificatione,* c. IV.

(174) Ibid., c. V.

(175) *De correptione et gratia,* c. VII, M. P. L., t. 44, col. 923, 924.

(176) Ibid. Cfr aussi : *De natura et gratia,* c. II, IV, VIII, IX, col. 248-252.

(177) J. Mausbach, *Die Ethik d. H. Augustinus,* II, 314-317.

(178) l. c., M. P. L., t. 44, col. 249.

(179) *De fide.* Madrid, 1632, p. 144.

(180) *In III*m. D. XXV, q. III.

(181) *Opera.* Rouen, 1648, t. III, p. 624.

(182) *De fide, spe et caritate.* Venise, 1625, p. 85, 1e col.

(183) *De fide.* Disp. XII. Sect. IV. Opera. Paris, 1858, t. 12, p. 351, 1e col.

(184) *Disputationes theologicae.* Lyon, 1651, t. III, p. 106, 2e col.

(185) Richardus a Mediavilla, *In III,* D. XXV, q. I. Opera, Venise, 1509, t. II, fol. 89 : Si autem sunt...

(186) *De peccato originis,* c. II.

(187) Ibid., c. VIII.

(188) Ibid., c. VI.

(189) *De virtutibus impiorum,* c. X.

(190) o. c., cap. V.

(191) Cité par le Dr C. Varrentrapp dans *Herman von Wied.* Leipzig, 1848, p. 108.

(192) Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*12, n. 798.

(193) *Concil. Trid. T. V. Actorum pars altera.* Fribourg, 1911, p. 696.

(194) Pallavicini. *Histoire du Concile de Trente.* L. X, ch. XII.

(195) Id. ibidem.

(196) *Tridentini decreti de iustificatione expositio.* Alcala, 1564, L. VI, c. 25, p. 90, 2e col.

(197) *In II Sent.* D. XXVI. Ed. Venise, 1518, p. 85 verso, 1e col.

(198) *Quaestio quodlibetalis IV. 2a quaestio sine argumentis.* Ed. Louvain, 1515, fol. XL.

(199) Cité chez Adrien VI, l. c. et Vega o. c., p. 89-90.

(200) *De catechizandis rudibus,* c. V, M. P. L., t. 40, col. 316.

(201) *In Epist. Jo. Tract. IX.* c. IV, M. P. L., t. 35, col. 2047.

(202) *Ethica Aristotelis cum Jo. Maioris Theol. Paris. commentariis.* Paris 1530, fol. XLVIII, verso.

(203) Sur le point le plus discutable : méritons-nous notre résurrection glorieuse, saint Thomas est affirmatif. Cfr III, q. XIX, a. 3, ad 3m. Même doctrine chez : Vasquez, In Im, T. II, Disp. CCXXX, cap. II. Ed. Lyon, 1631, p. 476 ; Salas, In Im IIae, Disp. XIV, sect. 5, n. 32. Ed. Barcelone, 1607, p. 561 ; G. de Valentia, In IIIm P. Disp. XI, q. III, punct. I. Ingolstadt, 1603, col. 2396. Aegidius de Praesentatione, *De Beatitudine,* T. III, q. VI, a. 7. Coïmbre, 1615, p. 126.

(204) Cfr J. A. Möhler, *Symbolik.* Mainz, 1843, L. I, ch. 3, § 22.

(205) Cfr *De sacrificio, et collatio de sacrificio missae.* O. B., p. 147-196.

(206) Jo. de Turrecremata, *Summa de Ecclesia.* Venise, 1561, L. II, ch. XVII, c. LIV. — Dr Stephan Lederer, *Der Spanische Cardinal Johann von Torquemada, sein Leben und seine Schriften.* Herder, Freiburg-i-Br., 1879, p. 219, 220-221. — Dom. de Soto, *De iustitia et iure.* Lyon, 1569, L. X, Q. XIII, a. 1, p. 317 suiv. La résidence épiscopale est de droit divin (contre Catharin) — Jacobi Latomi Opera. Lovanii, 1550. *De primatu Romani Pontificis,* p. 65 verso et suiv. — Ambr. Catharinus, *De personali residentia Episcoporum contra quemdam novitium oppugnatorem.* A. Bladus, Romae, 1552, p. 358 suiv. Selon Catharin, l'obligation de la résidence pour les évêques n'est pas de droit divin, comme le voulait Cajetan, mais de droit ecclésiastique (iuris pontificii) *quia Episcopi non sunt immediate a Deo sed mediante ipso Pontifice primo.* — Jac. Simancae Opera. Ferrare, 1692. *De Papa.* Tit. XLV, n. 22-24, p. 309 et Roccaberti, *Biblioth. Max. Pontificia.* Rome, 1698, t. XIII, p. 277. Baius omet de dire que sur l'exégèse de Luc. XXII, 32, Simancas est de l'avis diamétralement opposé au sien : Quomodo potest caeteros fratres confirmare qui aeque labi potest ut illi labuntur? (*De Papa,* n. 23).

(207) Cfr *M. Baii oratio de Rom. Pontif. et aliorum episcoporum potestate.* O. B., p. 479, 478, 480, 473, 474, 476, 478. — S. Cyprianus, *De unitate Ecclesiae,* M. P. L., t. IV, col. 499-500; S. Augustinus, *Tractatus in Joannis Evangelium CXXIV,* M. P. L., t. 35, col. 1973.

(208) *M. Baii tractatus apologeticus circa quaestionem utrum ex isto Christi verbo : Ego pro te rogavi, Petre etc. satis clare ostendatur R. P. in definiendo non posse errare.* O. B., p. 482.

(209) Ibid., p. 482.

(210) Roccaberti, *Bibliotheca Pontificia,* t. XIII. *De Potestate papali,* c. 112, p. 455.

(211) *De primatu pontificis adversus Lutherum.* Ibidem, p. 263-264.

(212) Elle concerne habituellement l'ordre des décrets divins dans la pensée divine par rapport au salut des hommes ; ici, elle désigne deux anthropologies, correspondant à deux états de l'homme, celui de l'homme innocent et celui de l'homme tombé.

(213) Cfr *De libero arbitrio,* c. XII.

(214) Voir *Baiana,* p. 124-125 et le commentaire de Gerberon, p. 192. Baius fut gagné à cette méthode par Hessels. Les réflexions de Gerberon s'expliquent par ce qu'il dit de son propre professorat : Comme

je suivais plus les Conciles et les Pères que les scolastiques, quelqu'un peu éclairé ou mal disposé écrivit au R. P. Général, se plaignit que j'enseignais la positive et non la scolastique ». Déplacé, il continue néanmoins à enseigner la théologie selon sa méthode, avec le même succès, car il écrit : « Le sous-prieur se plaint mal à propos à notre général que je corrompais par ma doctrine les jeunes profès dont il avait la conduite ». B. Hauréau, *Histoire littéraire du Maine*. Nouv. éd. Paris, 1872, t. V, p. 175.

(215) Les sentiments de Luther à ce sujet sont assez connus. Signalons cependant ce texte particulièrement intéressant, dans la matière qui nous occupe : Il est certain qu'Aristote, défunt et *damné,* est aujourd'hui le Docteur de toutes les Universités, plus que le Christ; élevé par l'autorité et par le zèle de Thomas, c'est lui qui règne; il ressuscite *le libre arbitre,* il enseigne les *vertus morales* et la *philosophie naturelle;* c'est un Cerbère à trois têtes, mieux, c'est un Géryon à triple corps ». *Ad librum eximii mag. nostri mag. Ambrosii Catharini defensoris Silvestri Prieratis acerrimi responsio.* 1521. Œuvres de Luther. Ed. Weimar, VII, p. 739. Pour Luther « presque toute l'éthique d'Aristote est la pire des ennemies de la grâce ». *Disputatio contra scholasticam Theologiam* 1517. Même édition, I, p. 266. A ses amis, il recommandait la lecture de saint Augustin, surtout celle du « *De spiritu et littera* ». Décrivant l'état des choses à Wittenberg, il écrivait en mai 1517 à son ami Lang : Notre théologie et saint Augustin progressent heureusement; ils règnent à notre Université par l'opération divine; Aristote baisse peu a peu; il penche vers sa ruine, peut-être définitive; on est extraordinairement dégoûté des leçons sur les Sentences; aucun maître ne peut plus espérer d'auditeurs, à moins qu'il ne se propose d'expliquer soit la Bible, soit saint Augustin, soit quelque autre Docteur d'une autorité ecclésiastique réelle » *Luthers' Briefwechsel.* Ed. Francfort, 1884, t. I, p. 100.

(216) Cfr O. B. *De Peccato originis*, c. II, p. 3.

(217) Il considère, avec presque toute son époque, le « *De fide ad Petrum, l'Hypognosticon (Hypomnesticon),* comme des écrits de saint Augustin.

(218) Cfr Val. André. *Bibliotheca Belgica.* Louvain, 1643, p. 155, 671. Foppens ajoute, non sans une pointe d'humour : Ex Augustino *lecto* sed parum feliciter *intellecto.*

(219) L'esprit libéral qui a écrit la belle maxime : « In dubiis libertas » souhaitait pour ses propres ouvrages « un lecteur pieux qui fut aussi un censeur indépendant »; il lui demandait de ne pas l'aimer davantage, lui Augustin, que la foi catholique. *Ille me non amet amplius quam*

catholicam fidem. Il ajoutait, en invitant ce lecteur à ne pas prendre ses écrits pour des écritures canoniques : S'il vous arrivait de trouver dans mes ouvrages une doctrine qui vous parût incertaine, ne vous-y attachez pas fermement, à moins que d'en avoir reconnu la certitude », sage conseil, oublié par les fanatiques d'Augustin, combien de fois, au cours de l'histoire? *De Trinitate*, L. III. Prooemium, n. 2, M. P. L., t. 42, c. 869; Voir aussi *Epist. XCIII*, c. X. n. 36 et suiv. Tant de liberté d'esprit laisse aisément prévoir l'accueil que le saint eut fait à des adages tels que ceux-ci : *Ubi Augustinus, ibi Ecclesia* ou bien : *Malo cum Augustino errare quam cum Pontifice recte sentire!*

(220) L. Noack voit en saint Augustin « le Paul du v^e^ siècle », « dem *Verstandesmenschen* Pelagius gegenüber ein tiefer *Gemüthsmensch* ». *Die Theologie als Religionsphilosophie*. Lübeck, 1853, p. 192.

(221) Nous croyons chez Baius à une simple « omission » des Pères grecs. D'autres Augustiniens, dans leur antipathie pour toute doctrine ayant la plus légère apparence de Pélagianisme, trahissent un réel mépris pour les Pères de l'Eglise grecque. Richard Simon, dans sa *Critique de la Bibliothèque des Auteurs ecclésiastiques de Dupin* (Paris 1730) écrit à propos de *Thomas de Bradwardine :* Cet auteur avait un souverain mépris pour les Pères grecs qu'il regardait comme des fauteurs du Pélagianisme, (o. c., p. 362). Le D^r^ Sebastian Hahn déclare avoir constaté l'exactitude de l'observation de Richard Simon en maint passage du « *De Causa Dei adversus Pelagium* ». *Thomas Bradwardinus und seine Lehre von der menschlichen Willensfreiheit. Beiträge z. Geschichte d. Phil. d. Mittelalters*. T. V, fascicule 2. Münster, 1905, p. 15, note 1. — A noter que le « *De Causa Dei* » fut imprimé au xvii^e^ siècle par les soins des Calvinistes. Richard Simon voit dans Bradwardine « un des plus outrez et des plus rigoureux Thomistes qui ayent jamais été » (l. c. p. 360).

(222) Cfr *De Iustitia*. O. B., p. 103. Baius distingue entre « justitia *legis* », la sienne, et « justitia *ex lege* », celle qui est rejetée par saint Paul (Cap. IX). La longue discussion avec Calvin, où il défend sa notion de la justice par les œuvres de la loi, prouve qu'il avait lu très attentivement les écrits de ce novateur.

(223) Cette « réduction » de l'Augustinisme rigoureux commença très tôt dans l'Eglise catholique. Elle est déjà très sensible chez saint Grégoire le Grand, comme les écrivains protestants le reconnaissent. Th. Lau écrit dans son « *Gregor I der Grosse* » : « Bien que Grégoire, dans sa doctrine se rallie à Augustin et, en maint endroit, reproduise presque textuellement ses paroles, il s'écarte néanmoins de lui sur le point principal : la doctrine du rapport de la volonté humaine à la grâce et donc aussi dans celle de la prédestination; il penche vers le semi-Pélagianisme qui désormais va dominer dans l'Eglise, bien que

ses attaches verbales avec Augustin restent étroites » (o. c. Leipzig, 1845, p. 554). Cela veut dire simplement que saint Grégoire rejette le monergisme de la grâce et la prédestination inconditionnée.

(224) Cette accusation est un lieu commun de la polémique protestante. Cfr F. Stäudlin, *Geschichte d. christlichen Moral*. Göttingen, 1808, p. 445. — L. Noack, o. c., p. 192, parle du « semi-Pélagianisme qui, sous le nom d'Augustin, devint la conception régnante dans l'Eglise ». D'après R. Seeberg, le rejet du « véritable » Augustin par l'Eglise romaine au 17e siècle fut un triomphe du « dogme mondanisé » et de la morale « mondanisée » des Jésuites. *Thomasius' Dogmengeschichte*. Erlangen, 1889, t. 2, pp. 717 et suiv.

(225) Cfr Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*[12], n. 1320. Cette proposition condamnée par Alexandre VIII est, si nous ne nous trompons, de *Lancelot* (dit Macaire) *Havermans*, de l'Ordre de Prémontré. Dans son *Tyrocinium theologiae moralis ad mentem SS. Patrum praesertim S. Augustini*, Anvers, Slegers, 1675, il s'efforce de construire une morale tirée uniquement des Pères de l'Eglise, en se passant de la casuistique des scolastiques dont « l'autorité ne le touche guère car ils se suivent comme les grues, sans discuter la vérité » o. c., p. 24. Sur la proposition elle-même, voir D. Viva, *Damnatarum Thesium Trutina Theologica*. Patavii, 1727. Pars III[a], p. 500 et suiv. Sur Havermans voir *Biographie Nationale*, t. 8, p. 798.

(226) Cfr O. B, dans *Baiana*, p. 79.

(227) Cfr *Lib. III ad Bonifacium contra duas Epistolas ad Pelagium*, c. VIII. M. P. L., t. 44, col. 607 ; *De spiritu et littera*, M. P. L., t. 44, col. 203 ; *De Civitate Dei*, Lib. XIX, c. 25, M. P. L., t. 41, col. 656 et Lib. V, c. 12 et suiv., col. 154.

(228) Titre d'un traité du P. Ch. Merlin s. j., qu'on trouvera dans *Réfutation des critiques de Monsieur Bayle sur saint Augustin*. Paris, Rolin, 1732.

(229) Cfr H. Reuter, *Augustinische Studien*. Gotha, 1887 ; Th. Ziegler, *Geschichte d. christlichen Ethik*. Strassburg, 1886. Nous n'avons pas pu consulter ce dernier ouvrage. D'après Ziegler, ce n'est que par une équivoque qu'il peut être question chez saint Augustin d'une « liberté » pour l'homme tombé. Raison : Le Saint ne trouve jamais de couleurs assez fortes pour peindre l'état de servitude (Unfreiheit) et de péché, régnant dans le monde, depuis Adam. T. Joel, *Geschichte d. Ethik*. Stuttgart-Berlin, 1920, I, p. 576, n. 51. D'après Ziegler, « on peut considérer le Pélagianisme comme une réaction de l'élément païen à l'intérieur de l'Eglise et le Catholicisme pélagien comme un Christianisme païen, relativement au Christianisme plus chrétien du protestantisme, dans

lequel trop rapidement hélas ! un paganisme nouveau, celui de la conscience moderne, est en train de faire son entrée triomphale » *Abälard's Ethica*, p. 8, tiré à part des *Strassburger Abhandlungen zur Philosophie*. Manifestement de telles conceptions supposent la doctrine de la corruption totale de la nature par le péché originel ; dès lors aucune alliance n'est possible entre une « éthique *naturelle* » et le Christianisme. D'après le protestantisme, la grâce n'*élève* pas la nature ; elle la *remplace*. Un autre protestant, le Dr Gass voit plus juste et juge plus équitablement, lorsqu'il écrit : « Les antiques vertus cardinales ont brisé la muraille que leur opposait l'Augustinisme rigide (*der schroffe Augustinismus)* ; Augustin est lui-même le meilleur témoin, car, malgré son exclusivisme (*Einseitigkeit*), c'était un cerveau trop universel (*ein zu universeller Kopf)* pour laisser le champ des concepts *moraux* en friche, à côté de celui des concepts *religieux* ». *Zeitschrift f. Kirchengeschichte*. Ed. Th. Brieger. Gotha, 1877, t. I, p. 387. On remarquera que l'esprit antiromain qui pénètre la critique protestante l'incline à accentuer les différences des éléments doctrinaux, jusqu'à dissocier la synthèse ; le Christianisme catholique est plus accueillant ; il concilie, alors que la première oppose et divise. Lui seul sait, pratiquement, que la nature et la grâce remontent à un seul et même auteur.

(230) On s'en convaincra très rapidement en consultant dans l'ouvrage remarquable de Mgr J. Mausbach, *Die Ethik des Heiligen Augustinus*. Fribourg, 1919, les passages indiqués aux noms de Portalié et de Rottmanner dans la « Liste des Auteurs » qui figure à la fin du second volume. *Rottmanner* prétend lire chez saint Augustin la « gratia *irresistibilis* » ; *Portalié* s'y refuse. Entre lui et *Mausbach*, l'écart est moins considérable et intéresse plutôt des détails : textes non connus, expressions verbales négligées etc. Ajoutons que Mgr Mausbach rend pleinement hommage à la solidité et au sérieux du P. Portalié, chez lequel le théologien complète l'historien.

(231) Baius avait eu un précurseur dans *Bradwardine* au xive siècle, mais l'Augustinisme de ce dernier était plus *théologique* qu'*anthropologique* ; la seule différence des temps suffirait du reste à expliquer que la tentative de *Bradwardine* tomba dans l'oubli, tandis que celle de Baius, un instant, fit craindre un schisme et valut à l'Eglise les longues luttes doctrinales du Jansénisme. A remarquer que les Calvinistes d'Angleterre « exhument » Bradwardine au xvie siècle, précisément « pour appuyer leurs sentiments impies sur la prédestination et sur la grâce efficace. » *Richard Simon*, o. c., p. 361.

(232) L'idée n'est pas étrangère à saint Augustin lui-même. Cfr *Epistola CXXXVII*, M. P. L., t. 33, col. 521, où le Saint parle de cette « Vérité qui avant de se faire homme était présente à tous ceux qui

pouvaient participer d'elle », prophètes saints, et même poètes et philosophes dans les *utiliter vera*, professés par eux.

(233) Tous ceux qui ont « fréquenté » saint Augustin le reconnaissent. Mausbach avoue qu'on se trouve en face d'excès de *pensée* et non seulement d'*expression* de la pensée. Il cite Willmann, *Geschichte des Idealismus,* II², 275 suiv., qui a très heureusement rendu l'impression que reçoit le lecteur diligent de saint Augustin : « Dans plus d'une de ses affirmations, le saint à accentué l'action de la grâce divine dans l'homme, le néant du vouloir et du pouvoir humains, l'asservissement de la nature humaine au péché (*Verstrickt sein in die Sünde*), avec plus de vigueur que le maintien d'un « moi » moral dans cette nature ne le permet ; le résultat fut qu'au temps du Saint déjà, et des siècles après, surgirent les malentendus et même les erreurs les plus graves » o. c., I. p. 43.

(234) Il nous paraît à peu près certain que le Cistercien *Jean de Mirecourt,* Bachelier en théologie de l'Université de Paris, qui condamna en 1347 cinquante de ses propositions, est tributaire de *Bradwardine.* Il enseignait comme lui la *prémotion nécessitante* de la *causalité divine.* Voyez sa 35ᵉ proposition chez Denifle. *Chartularium Universitatis Parisiensis* II, p. 612. Ainsi,ce serait encore saint Augustin qui, par l'intermédiaire de *Bradwardine* affirmant dans son « De causa Dei » « *quod voluntas divina est necessitas antecedens cuiuslibet effectus* », aurait engagé Mirecourt sur les voies d'un *fatalisme métaphysique.* Notre conjecture se transformerait peut-être en certitude par l'examen détaillé du commentaire de Mirecourt sur les *Sentences. Paris. Bibl. Nat. MS latins. 15882, 15883.* Parmi les propositions de Jean de Mirecourt, beaucoup d'autres sont nettement *ockamistes.* — L'écrit de Jean de Mirecourt, publié dans les « *Beiträge f. Geschichte d. Phil. d. Mittelalters* », par le Dr Alexandre Birkenmayer (Bd. XX. Heft 5. — 1922) incline à le juger avec plus d'indulgence. Ses propositions sont des *subtilités* ingénieuses dont l'énoncé *obvie* est fréquemment scandaleux. Quand il dit p. ex. : *Videtur concedendum, non tamen assero, quod Deus facit quod aliquis peccet et quod sit peccator, et vult voluntate beneplaciti quod ille sit peccator et quod mala fiant* » le tout sera de savoir ce qu'est ce *vouloir efficace ;* s'il est plus qu'une attitude négative et purement *permissive,* Dieu veut que l'acte coupable soit entaché de difformité morale et Mirecourt fait de Dieu la cause du péché.

(235) Luther. *Werke.* Ed. de Weimar, t. 18, p. 640. Voir sur ce texte H. Humbertclaude. *Erasme et Luther.* Paris, 1910, p. 175, note 1.

(236) P. Jos. de Guibert, S. I. *Revue d'Ascétique et de Mystique.* Janvier 1922, p. 84.

(237) Voir dans « *Neerlandia Franciscana* » 1920, nos 1-2, pp. 7-9, une autre « *histoire de revenants* » racontée par *Jacques Baius*.

(238) Cfr les réflexions si pénétrantes de Scheeben. *Handbuch d. kathol. Dogmatik.* Freiburg-i-Br., 1878, t. II, n. 651, p. 270-71. Le Professeur de Tubingue Dr Joh. von Kuhn se rapprochait des doctrines de Baius, lorsque, sans affirmer assez nettement le caractère *sur*naturel de la grâce, il la concevait de préférence, ainsi que la révélation tout entière, comme un achèvement, sinon de la nature, au moins de la personne humaine « répondant aux *exigences* de l'homme comme esprit libre et personnel ». *(Das Natürliche und das Uebernatürliche.* Tubingue, 1864, p. 151). Conclusion, à première vue paradoxale, mais naturelle et signalée par Scheeben : la notion historique et purement rationaliste de la révélation, traditionnelle chez les protestants depuis Lessing, conduit à une conception de la grâce voisine de celle de Baius : la grâce n'est plus *transcendante à la nature;* si on envisage celle-ci dans son état *normal,* la grâce comble une de ses lacunes; elle devient, à un titre quelconque, chose *exigible.* Dans la controverse si intéressante de Kuhn avec Schäzler, le premier se défendit avec talent, mais il ne fit que se défendre· Malgré tout, il reste une ambiguïté dans la doctrine de la grâce, telle que l'exposait le savant professeur de Tubingue. Voir sur cette controverse, en dehors de la brochure citée : *Die Christliche Lehre von der göttlichen Gnade* von Dr J. Kuhn. Tubingue, 1868, I, § 23. *Die lehre des Baius,* p. 319-360 ; *Natur und Uebernatur. Das dogma von der Gnade und die theologische Lage der gegenwart.* Eine kritik der Kuhn'schen Theologie, von Constantin von Schäzler. Mainz, 1865, Ch. I, § 2, p. 12, et *Neue Untersuchungen über das Dogma von der Gnade...* du même. Mainz, 1867, pp. 1-5.

(239) Cfr *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'Apologétique et sur la méthode de la philosophie du problème religieux. Annales de Philosophie chrétienne.* Nouvelle série, t. XXXIII, (1896), octobre-mars, p. 610. — *Une soutenance de thèse,* par J. Wehrlé. Extrait des *Annales de Phil. chrétienne.* Mai 1907. Paris, Bloud, p. 27.

L'accusation de « naturalisme » a été formulée avec force par le théologien H. Gayraud. Ibid., t. XXXV, p. 268-271. Tout en reconnaissant l'ambiguïté de certaines formules Blondelliennes qui affirmaient « que l'ordre *naturel* ne suffit pas à notre *nature* qui pourtant répugne au surnaturel et que l'action, telle qu'elle est *posée en nous, par nous, exige* plus qu'il ne nous est possible de faire seul », qui parlaient du « *surnaturel... postulé* par la pensée et l'action », d'une « *exigence* dont il faut qu'il y ait trace dans *l'homme purement homme* », d'un « don *indispensable* et en même temps inaccessible à l'homme », qui nous exhortaient même à ne pas « ignorer *le naturel du surnaturel même* », on aurait dû souligner, en même temps que le ferme propos d'orthodoxie évi-

dent, la totale différence des *points de vue*. Pour définir l'état primitif naturel de l'homme, Baius se met au point de vue de l'*histoire religieuse révélée* : la *vraie nature* de l'homme a été *réalisée* par l'acte *créateur*, à l'origine des choses. Dieu n'a pu créer l'homme misérable : or il l'est sans la justice originelle dont la privation lèse sa vraie nature ou la prive de son bien-être. Blondel au contraire partait du point de vue *psychologique*. C'est dans la *pratique* humaine, telle qu'elle nous est imposée et que notre conscience la constate, qu'il nous invitait à reconnaître la requête d'un supplément plus qu'humain, destiné à supprimer un déséquilibre constant entre notre volonté voulue et notre volonté voulante. Baius pensait en *théologien*, il s'appuyait sur un *état de l'homme*, qu'il ne connaissait que par la foi et dans lequel il confondait le droit avec le fait ; il parlait même en *historien*, dans la mesure où il cherchait des appuis dans les écrits des Pères ; Blondel pensait en philosophe et en philosophe qui jugeait trop étroit le point de vue kantien de la connaissance pure. Au nom d'une méthode philosophique discutable, mais non évidemment fausse, il prétendait découvrir dans notre nature même un point d'insertion et comme une pierre d'attente naturels du surnaturel. Par l'effort d'une pensée religieuse et philosophique remarquablement originale, il montrait l'autonomie du sujet s'achevant dans une hétéronomie, dans un surnaturel transcendant et cependant, dans un sens très vrai, immanent au sujet, dans un surcroît inaccessible à son effort mais non absolument étranger à sa nature, puisqu'au fond cherché et comme imploré par ce sujet lui-même... A ceux qui ne discernaient pas ou qui perdaient de vue le vrai point de départ de toute la méthode, c'est-à-dire le sujet humain dans ses conditions *réelles et concrètes*, elle devait nécessairement paraître entachée de naturalisme et d'un naturalisme infiniment plus radical que celui de Baius. Mais cela même aurait pu montrer que la ressemblance était plus superficielle que réelle. On n'affecte pas d'un même coefficient doctrinal deux pensées aussi distinctes et séparées par un travail trois fois séculaire de réflexion religieuse. Sur ce reproche de naturalisme adressé à la méthode d'immanence, lire la belle étude du P. A. Valensin, article : *Méthode d'immanence*, dans *Dictionn. Apologétique de la foi catholique*, publié par le P. d'Alès. Fascicule VIII, col. 600-607.

En insistant sur le point de vue *psychologique* de Blondel, nous n'entendons pas le moins du monde nier la portée *métaphysique* de sa critique de l'action et de la pratique humaines ; loin de là ; l'originalité de Blondel nous paraît consister avant tout dans une analyse pénétrante de la conscience de l'action qui lui fait retrouver la nature ou l'*essence réelle* de notre volonté ; le « déterminisme de l'action » aboutit chez lui à mettre dans une lumière éblouissante la nature *objective* de notre volonté : dynamisme naturel actionné par le *Summum Bonum*. Nous croyons que Blondel rejoint une grande vérité thomiste et, en tout cas,

une conception de notre fin dernière, chère à plus d'un théologien illustre, lorsqu'il écrit : Par son action volontaire l'homme dépasse les phénomènes ; *il ne peut égaler ses propres exigences ;* il a en lui plus qu'il ne peut employer seul ; il ne réussit point par ses seules forces *à mettre dans son action voulue tout ce qui est au principe de son action volontaire.* (*L'Action. Essai d'une critique de la Vie et d'une science de la pratique.* Paris, 1893, p. 321). Nous serions plus défiant vis-à-vis de son *antiintellectualisme* qui lui fait subordonner la pensée à la pratique, au point qu'il nous recommande comme règle de conduite une sorte d'expérimentalisme moral qui *en pliant la volonté* finit par déterminer l'*adhésion de l'intelligence.* N'a-t-il pas écrit : Ainsi (quelque étrange que paraisse cette règle de conduite) qui a compris la nécessité, qui a senti le besoin de la foi, doit, *sans l'avoir, agir comme s'il l'avait déjà,* pour qu'elle jaillisse en sa conscience des profondeurs de cette action héroïque qui *soumet tout l'homme* à la générosité de son élan » (Ibid., p. 403). Nous serions étonné cependant que l'auteur de la célèbre thèse sur « L'Action » consentît à reconnaître comme siennes *toutes* les propositions qu'une lettre envoyée par le secrétaire du Saint-Office à Mgr Duparc, évêque de Quimper, en date du 1 décembre 1924, déclarait *prouti iacent, in globo... iam a Concilio Vaticano et a Sancta sede proscriptas vel viam sternentes ad easdem propositiones iam proscriptas et damnatas.* Cette lettre-réponse, fait à noter, n'a pas été publiée dans les *Acta Sanctae Sedis.* Pour le texte de cette lettre cfr A. Vermeersch, *Periodica de re canonica et morali.* 1 mai 1925, p. 17-19 ou H. Lennerz, *Natürliche Gotteserkenntniss.* Fribourg-en-Brisgau, 1926, p. 249. On peut reconnaître la part de vérité catholique contenue dans le Blondellisme, sans renoncer à l'intellectualisme ou à l'apologétique dite « extrinséciste » ; on le peut surtout sans faire de la *pratique religieuse légitime,* le *moyen indispensable* de la *certitude* religieuse.

(240) *Max Schelers Phänomenologie der Religion.* Fribourg-en-Brisgau, 1924, p. 79.

(241) Fribourg-en-Brisgau, 1923, p. 169 suiv.

(242) Cité chez O. Gründler, *Elemente zu einer Religionsphilosophie auf phänomenologischer Grundlage.* Münich, 1922, p. 96.

(243) O. c., p. 686.

(244) O. c., p. 79.

APPENDICE I

Les propositions condamnées par la Constitution

« EX OMNIBUS AFFLICTIONIBUS »

Du 1 octobre 1567

1. Ni les mérites de l'ange, ni ceux du premier homme encore innocent, ne peuvent avec raison être appelés grâce.

2. Comme l'action mauvaise mérite par nature la mort éternelle, ainsi l'œuvre bonne mérite par nature la vie éternelle.

3. Pour les bons anges et pour le premier homme, s'il eut persévéré dans l'état d'innocence jusqu'à la fin de sa vie, la félicité eut été une récompense, non une grâce.

4. La vie éternelle a été promise à l'homme innocent et à l'ange en vue de leurs bonnes œuvres et les bonnes œuvres, en vertu de la loi de nature, suffisent par elles-mêmes pour l'obtenir.

5. Dans la promesse faite à l'ange et au premier homme est contenue la constitution de la justice naturelle, par laquelle la vie éternelle est promise aux justes, en retour de leurs bonnes œuvres, sans aucun autre égard.

6. La loi naturelle a statué en faveur de l'homme que s'il persévérait dans l'obéissance, il passerait à cette vie dans laquelle il ne pourrait mourir.

7. Les mérites du premier homme, encore innocent, ont été les présents de sa première création ; mais selon la manière de parler de l'Écriture, c'est à tort qu'on les appelle grâce ; d'où il suit qu'il faut les appeler uniquement mérites et non pas également grâce.

8. Dans ceux qui ont été rachetés par la grâce du Christ, il est impossible de trouver aucun bon mérite qui n'ait été gratuitement conféré à un indigne.

9. Les dons accordés à l'homme innocent et à l'ange peuvent peut-être s'appeler grâce dans un sens non répréhensible ; mais, parce que selon l'usage de la Sainte Écriture, le nom de grâce est réservé à ces seuls présents qui sont accordés par Jésus-Christ à des coupables et à des indignes, ni les mérites, ni la récompense qui leur est attribuée ne doivent être appelés grâce.

10. L'acquit de la peine temporelle, dont on reste souvent redevable après la rémission du péché, et la résurrection du corps ne peuvent, à proprement parler, être attribués qu'aux seuls mérites du Christ.

11. Qu'une conduite pieuse et juste, suvie jusqu'au bout dans cette vie mortelle, nous mette en possession de la vie éternelle, c'est chose à attribuer proprement non à la grâce de Dieu, mais à une disposition naturelle qu'un juste jugement de Dieu à établie, à l'origine même de la création ; et dans cette rétribution des biens il n'est point eu égard au mérite du Christ, mais uniquement à la première institution du genre humain, dans laquelle la loi naturelle statuait que, par un juste jugement de Dieu, la vie éternelle serait le prix de l'obéissance aux commandements.

12. C'est l'opinion de Pélage que l'œuvre bonne, faite en dehors de la grâce d'adoption, n'est pas méritoire du royaume céleste.

13. Les bonnes œuvres accomplies par les enfants d'adoption ne tirent pas leur caractère méritoire de ce qu'elles se font par l'Esprit d'adoption qui habite les cœurs des fils de Dieu, mais uniquement du fait qu'elles sont conformes à la loi et que, par elles, il lui est prêté obéissance.

14. Les bonnes œuvres des justes ne recevront pas, au

jour du jugement, une récompense plus grande que celle qu'elles méritent de recevoir, selon le juste jugement de Dieu.

15. La nature du mérite ne consiste pas en ce que celui qui agit bien a la grâce et l'Esprit Saint habitant en lui, mais en ceci uniquement qu'il obéit à la loi divine.

16. L'obéissance à la loi, si elle est prêtée sans la charité, n'est pas une véritable obéissance.

17. Prétendre que la nature du mérite exige que l'homme soit élevé par la grâce d'adoption à l'état déifique, c'est partager l'avis de Pélage.

18. Les œuvres des catéchumènes, comme la foi et la pénitence accomplie avant la rémission des péchés, sont des mérites en vue de la vie éternelle ; mais les catéchumènes n'obtiendront pas cette vie, à moins que ne soient au préalable levés les obstacles que leurs péchés passés opposent à cette acquisition.

19. Les œuvres de justice et de tempérance accomplies par le Christ ne reçurent pas une plus grande valeur de la dignité de la Personne opérante.

20. Il n'y a aucun péché véniel par nature, mais tout péché mérite la peine éternelle.

21. L'élévation de la nature humaine et son exaltation jusqu'à la participation de la Nature Divine étaient chose due à l'innocence de sa première création ; partant, il faut l'appeler naturelle et non surnaturelle.

22. C'est penser comme Pélage que d'appliquer aux gentils n'ayant pas encore la grâce de la foi le texte de l'Apôtre aux Romains II : *Les païens qui n'ont pas la loi accomplissent naturellement ce que la loi commande* (1).

---

(1) I. c. II, 14.

23. C'est une absurdité de soutenir que l'homme fut, dès le commencement, élevé au-dessus de la condition de sa nature par un certain don surnaturel et gratuit, afin que par la foi, l'espérance et la charité, il honorât Dieu surnaturellement.

24. Il faut renvoyer au Pélagianisme l'opinion inventée par des hommes vains et oisifs, inspirés par la folie des philosophes, prétendant que l'homme, dès l'origine, aurait été institué de telle sorte que des dons surajoutés à sa nature par la libéralité de son auteur, l'auraient élevé au-dessus de cette nature et fait adopter comme enfant de Dieu.

25. Toutes les œuvres des infidèles sont des péchés et les vertus des philosophes sont des vices.

26. L'innocence (de l'homme), dans sa première création, ne fut pas une exaltation indue de sa nature mais sa condition naturelle.

27. Le libre arbitre, s'il n'est soutenu par la grâce de Dieu, n'a de force que pour pécher.

28. C'est l'erreur de Pélage de soutenir que le libre arbitre puisse nous faire éviter quelque péché.

29. Ce ne sont pas seulement ceux qui nient que le Christ est la voie et la porte de la vérité et de la vie qui sont des voleurs et des brigands, mais encore tous ceux qui enseignent qu'on peut par un autre moyen que lui s'élever jusqu'à la voie de la justice (c'est-à-dire arriver à quelque justice) ;

30. ou que l'homme, sans le secours de sa grâce, puisse résister à quelque tentation, de manière qu'il n'y soit point induit ou qu'il ne soit point vaincu par elle.

31. La charité parfaite et sincère, celle qui vient *d'un cœur pur, d'une bonne conscience et d'une foi sincère* (1), peut

(1) I Tim., I, 5.

se trouver dans les catéchumènes aussi bien que chez les pénitents, sans la rémission des péchés.

32. Cette charité qui est *la plénitude de la loi* n'est pas toujours jointe à la rémission des péchés.

33. Le catéchumène vit justement, avec droiture et avec sainteté, il observe les commandements de Dieu et accomplit la loi par la charité, avant d'avoir obtenu la rémission des péchés qui lui échoit finalement dans le bain baptismal.

34. La fameuse distinction d'un double amour, savoir l'un naturel qui aime Dieu comme l'auteur de la nature, l'autre gratuit qui l'aime comme le principe de notre béatitude, est vaine et imaginée à plaisir ; elle a été inventée pour ridiculiser les Écritures et plusieurs témoignages des anciens.

35. Tout ce que fait le pécheur ou l'esclave du péché est péché.

36. L'amour naturel provenant des forces de la nature n'est défendu par certains Docteurs qu'en vertu de principes purement philosophiques ; enflés d'une présomption humaine, ces hommes font injure à la croix du Christ.

37. C'est penser comme Pélage que de reconnaître quelque bien naturel, c'est-à-dire provenant des seules forces de la nature.

38. Tout amour chez la créature raisonnable est ou bien cette cupidité vicieuse qui fait aimer le monde et que saint Jean interdit, ou bien cette charité louable qui, répandue par le Saint-Esprit dans nos cœurs, nous fait aimer Dieu.

39. Ce qui se fait volontairement, même si cela se fait nécessairement, se fait néanmoins librement.

40. Dans tous ses actes, le pécheur sert la cupidité qui le domine.

41. Cette espèce de liberté qui exclut la nécessité ne se

rencontre pas sous le nom de liberté dans les Écritures, mais seulement celle qui exclut la servitude du péché.

42. La justice qui par la foi justifie le pécheur consiste formellement dans l'obéissance aux commandements ou la justice des œuvres ; elle ne consiste pas dans une certaine grâce répandue dans l'âme, par laquelle l'homme est adopté comme enfant de Dieu, renouvelé selon l'homme intérieur et rendu participant de la Nature Divine, afin que cette rénovation opérée en lui par le Saint-Esprit lui permette ensuite de bien vivre et d'obéir aux commandements de Dieu.

43. Dans les hommes pénitents, avant le sacrement de l'absolution, et chez les catéchumènes avant le baptême, il y a une vraie justice mais séparée de la rémission des péchés.

44. Par la plupart des œuvres qu'accomplissent les fidèles, uniquement pour obéir aux commandements de Dieu, comme par exemple obéir à ses parents, rendre un dépôt, s'abstenir de la fornication, les hommes sont, il est vrai, justifiés, parce que ces œuvres sont obéissance à la loi et vraie justice de la loi ; cependant par ces œuvres, ils n'obtiennent pas des accroissements des vertus.

45. Le sacrifice de la messe n'est sacrifice que dans le sens général où l'est toute œuvre faite en vue d'unir l'homme à Dieu dans une sainte société.

46. La nature et la définition du péché n'exigent pas le volontaire et la question de savoir si tout péché doit être volontaire n'est pas une question de définition mais de cause et d'origine.

47. Aussi, le péché originel a vraiment la nature d'un péché, sans aucune relation ou rapport à la volonté d'où il tire son origine.

48. Le péché originel est volontaire par la volonté habituelle du nouveau-né et le domine, à titre de disposition

habituelle, par cela même qu'il n'a aucune détermination volontaire opposée.

49. Et, par cette disposition habituelle de sa volonté qui le domine, il se fait que le nouveau-né, venant à décéder sans le sacrement de la régénération, lorsqu'il disposera de l'usage de la raison, haïra Dieu actuellement, blasphémera Dieu et se rebellera contre la loi de Dieu.

50. Les mauvais désirs auxquels la raison ne consent pas et que l'homme éprouve malgré lui sont défendus par le précepte : *Tu ne convoiteras pas* (1).

51. La concupiscence ou loi des membres et ses mauvais désirs que les hommes éprouvent malgré eux, sont une véritable désobéissance à la loi.

52. Tout crime (péché) est ainsi fait qu'il est capable de vicier son auteur et toute sa descendance, comme le fit la première transgression.

53. A ne considérer que la nature de la transgression, ceux qui naissent avec de moindres vices contractent de leur père autant de démérites que ceux qui naissent avec de plus grands.

54. Cette opinion arrêtée : Dieu n'a rien commandé à l'homme qui fût impossible, est faussement attribuée à Augustin, puisqu'elle est de Pélage.

55. Dieu n'aurait pas pu créer l'homme, à l'origine, tel qu'il naît à présent.

56. Dans le péché il y a deux choses : l'acte et l'inculpation, *reatus ;* l'acte une fois passé, il ne reste que celle-ci ou l'obligation de subir une peine.

57. Aussi, par le sacrement du baptême ou l'absolution sacerdotale, ce n'est proprement que l'inculpation du péché

---

(1) Exode, XX, 17.

qui est ôtée et le ministère des prêtres ne délivre que de cette inculpation (1).

58. Le pécheur pénitent n'est pas vivifié par le ministère du prêtre qui l'absout mais par Dieu seul qui, en lui suggérant et en lui inspirant des sentiments de pénitence, le vivifie et le ressuscite ; quant au ministère du prêtre, il ne détruit que l'obligation à la peine.

59. Lorsque par des aumônes et par d'autres œuvres de pénitence nous satisfaisons à Dieu pour nos peines temporelles, nous ne lui offrons pas une digne compensation pour nos péchés, comme d'aucuns l'affirment erronément (sans cela nous serions, en partie du moins, rédempteurs) ; mais nous posons quelque chose en vue de quoi la satisfaction du Christ nous est appliquée et communiquée.

60. Par les expiations (passiones) des saints que les indulgences nous communiquent, nos péchés ne sont pas proprement rachetés ; mais, à cause de notre union de charité avec eux, leurs expiations nous sont accordées, pour nous rendre dignes d'être délivrés des peines, dues à nos péchés, par le prix du sang du Christ.

61. La fameuse distinction des Docteurs qui veut que les commandements de Dieu peuvent être observés de deux façons : la première quant à la substance des œuvres commandées, la seconde quant à un certain mode qui les rend capables de conduire leur auteur à la vie éternelle (c'est-à-dire selon le mode méritoire), cette distinction-là est chimérique et il faut la ruiner.

62. Il faut rejeter aussi la distinction selon laquelle une œuvre est dite bonne de deux manières : ou parce qu'elle est réglée et bonne par son objet et par toutes ses circonstances (auquel cas ils ont coutume de l'appeler : morale-

(1) Entendue au sens d'une dette pénale, comme elle l'est dans la proposition 56e. Il n'y a pas de terme français traduisant exactement le terme « reatus » : obligation, dette provenant d'une faute.

ment bonne) ; ou bien parce qu'elle est méritoire du royaume céleste, étant accomplie par un membre vivant du Christ, sous l'influence de l'Esprit de charité.

63. On rejette pareillement cette distinction d'une double justice, la première qui serait le fruit de l'esprit de charité habitant en nous, la seconde qui naîtrait sous l'inspiration du Saint-Esprit excitant le cœur à la pénitence, mais n'habitant pas encore ce cœur, et n'y répandant pas encore cette charité qui nous justifie par l'accomplissement de la loi divine.

64. Pareillement, la distinction de deux vivifications, la première par laquelle le pécheur est vivifié, lorsque la grâce de Dieu lui inspire la résolution de faire pénitence et de commencer une vie nouvelle, l'autre par laquelle est vivifié celui qui est vraiment justifié et rendu une branche vivante dans la vigne du Christ est une distinction imaginaire et nullement conforme à l'Écriture.

65. Ce n'est que par l'erreur pélagienne qu'on peut admettre un usage du libre arbitre qui soit bon ou qui ne soit pas mauvais ; c'est faire injure à la grâce du Christ que d'être de ce sentiment et de l'enseigner.

66. Seule la violence répugne à la liberté naturelle de l'homme.

67. L'homme pèche, même jusqu'à mériter la damnation, en des actes qu'il fait nécessairement.

68. L'infidélité négative, chez ceux qui n'ont pas entendu prêcher le Christ, est un péché.

69. La justification de l'impie se fait formellement par l'obéissance à la loi et non pas par la communication et l'inspiration occultes de la grâce qui fait accomplir la loi à ceux qui sont justifiés.

70. L'homme qui est en péché mortel, ou astreint à la damnation éternelle, peut avoir la vraie charité ; et celle-ci,

même parfaite, peut coexister avec la dette de la damnation éternelle.

71. La contrition, même jointe à la charité parfaite et au désir de recevoir le sacrement, ne remet pas le péché, en dehors du cas de nécessité ou de celui du martyre, sans la réception actuelle du sacrement.

72. Toutes les afflictions des justes, sans exception, sont des châtiments de leurs péchés ; aussi et Job et les martyrs ont enduré à cause de leurs péchés tout ce qu'ils ont enduré.

73. Personne, si ce n'est le Christ, n'est exempt du péché originel ; aussi la Sainte Vierge est morte à cause du péché d'Adam qu'elle avait contracté et toutes les afflictions qu'elle éprouva en cette vie furent, comme celles des autres justes, des châtiments du péché actuel ou originel.

74. La concupiscence qui domine derechef chez les baptisés, retombés en péché mortel, est un péché ; il en est de même de toutes leurs autres dispositions perverses.

75. Les mouvements pervers de la concupiscence sont, pour l'état de l'homme tombé, défendus par le précepte : *Tu ne convoiteras pas* (1) ; aussi l'homme qui les éprouve, même sans y consentir, transgresse le précepte : *Tu ne convoiteras pas,* bien que la transgression ne lui soit pas imputée à péché.

76. Tant qu'il reste quelque chose de la concupiscence charnelle dans celui qui aime, il n'accomplit pas le précepte : *Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur.*

77. Les satisfactions pénibles des pécheurs justifiés ne peuvent expier *condignement* la peine temporelle qui demeure après le pardon de la coulpe.

78. L'immortalité du premier homme n'était pas un bienfait de la grâce, mais sa condition naturelle.

---

(1) Exode XX, 17.

79. C'est une opinion erronée des Docteurs de prétendre que Dieu aurait pu créer et former *(institui)* le premier homme, sans lui conférer la justice naturelle.

I. Remarques générales sur les propositions condamnées

1. On en trouvera le texte latin original dans Denzinger-Bannwart[12] n[os] 1001-1080, ainsi que dans toutes les éditions des Bulles *Ex omnibus afflictionibus* ou *Provisionis nostrae*. Ce texte offre des variantes assez notables. Le fait s'explique aisément : la bulle, on se le rappellera, ne fut pas publiée ; dès lors, il fallait, pour s'en procurer des copies, recourir à des voies détournées et le moyen faisait défaut de contrôler la fidélité et l'exactitude de copies ainsi obtenues. En Espagne surtout, des textes défectueux doivent avoir été mis en circulation. Lorca qui imprime la bulle à la fin de son *De gratia (In I[m] II[ae] Divi Thomae. P. II.* Alcala, 1609) déclare : « Les exemplaires en sont rares et on ne les trouve que difficilement ; ce n'est pas sans peine que j'ai réussi à m'en faire expédier un de Rome, par l'entremise du Procureur général de notre Ordre ».

De plus, beaucoup de théologiens n'ayant pas sous la main les opuscules originaux de Baius, durent baser leur jugement doctrinal sur les seules propositions condamnées, sans pouvoir les éclairer par leur contexte. Avec quels inconvénients, c'est ce que note fort bien l'éditeur des « opuscules moraux » de Gabriel Vasquez (Édit. lyonnaise des œuvres complètes, 1631). Il se décide à faire imprimer, pour le public espagnol, une bulle dont les exemplaires imprimés circulent en Italie et que le théologien dont il publie l'œuvre invoque fréquemment comme moyen de preuve ou de réfutation. Ce théologien avait obtenu le privilège de lire dans le contexte original les « extraits » si maltraités en Espagne, *quas nonnulli torquent iniquissime.*

Par l'ensemble de la doctrine Baianiste, il a pu en juger le détail et même l'intention des Pontifes qui ont frappé cette doctrine. D'autres théologiens, moins heureux, durent se borner à la connaître par conjecture ; ils ont attribué à Baius *des opinions dont aucun passage de ses œuvres n'autorise à le suspecter,* ils ont même proposé des explications *qu'ils modifieraient notablement, s'il leur avait été donné de lire les œuvres de ce Docteur*. L'observation révèle sans doute une situation alors assez générale. L'éditeur de Vasquez imprime la bulle de saint Pie V, telle qu'elle figure dans la Bulle *Provisionis nostrae* de Grégoire XIII. On constate, dans ce document, en tête de quelques-unes des propositions des appréciations *subjectives* telles que : *dicit quod... ; in eodem libro saepe repetit quod... ; dicit sentire cum Pelagio qui... ; videtur insinuare quod...* (Cfr SUAREZ. *De gratia Proleg.* VI n. 11 et 12.)

2. Beaucoup de théologiens ne discutent qu'*occasionnellement telle* ou *telle* proposition de Baius, selon que la matière qu'ils traitent, celle de la grâce le plus souvent, leur en ménage l'opportunité. C'est le cas, par exemple, pour Louis Maeratius S. J. dont l'autorité est, avec celle de Vasquez et de Suarez, invoquée par les Baianistes qui soutiennent que les propositions condamnées l'ont été exclusivement *propter acerbitatem censurae,* à cause de la rigueur injurieuse avec laquelle elles qualifient les doctrines adverses *(Cfr Lud. Maeratii Disputationum in Summam Theologicam sancti Thomae T. II.* Paris, 1633, p. 7 suiv., p. 27-28). Vasquez lui-même égrène cette discussion des propositions au long de ses célèbres controverses et il est loin de les avoir discutées toutes.

3. *Toutes* les propositions ne sont pas de Baius. Celles-mêmes qui expriment *ses* doctrines ne sont pas toujours *textuellement* extraites de ses œuvres. Quelques-unes furent probablement tirées des cahiers manuscrits de ses élèves. Baius, dans son apologie, se plaint souvent de l'inexactitude avec laquelle ses propositions furent recueillies et même

de certaines infidélités tendancieuses dans leur rédaction. Il importe de remarquer que les propositions « Baianistes » ne furent pas *qualifiées* chacune en particulier ; elles ont été frappées d'une censure *globale,* procédé dont le Magistère suprême de l'Église avait usé antérieurement déjà contre Wicleff, Hus et Luther. Prises dans le sens rigoureux, signifié et visé par leur auteur, cette censure les qualifiait théologiquement au moyen des six notes doctrinales que voici : *hérétiques, erronées, suspectes, téméraires, scandaleuses et offensantes pour les oreilles pieuses.* Il suit de là que *chacune* de ces propositions mérite *au moins quelqu'une* de ces notes, cela en vertu de la bulle ; chacune mérite, respectivement, au moins une de ces six notes, *respectivement*. Aux théologiens de déterminer en particulier la qualification *précise* méritée par telle proposition ou même par telle partie de proposition, car une proposition peut être qualifiée en raison d'une seule de ses parties. Ces censures disjonctives représentent, dans l'ordre des rigueurs doctrinales, le moyen économique, nous dirions volontiers, le plus expéditif. En déclarant en général *(in genere) chacune* des propositions sujette à *quelque* censure, l'Église déclarait *suffisamment* qu'elle les interdisait *toutes* et par là-même, elles les bannissait des écoles catholiques. (Ripalda, *De Ente supernaturali*. T. III D. I. Sectio III. n. XXI ; Suarez. *De gratia*. Proleg. VI. C. II. n. 8).

4. La tactique des Baianistes consista toujours à prétendre que les propositions condamnées le furent uniquement parfois à raison de la censure doctrinale sévère ou des qualifications méprisantes qu'elles exprimaient concernant la doctrine adverse (Cfr prop. 12ᵉ, 17ᵉ, 23ᵉ, 24ᵉ, 28ᵉ, 29ᵉ, 36ᵉ, 65ᵉ, etc.), affirmation qui peut paraitre d'autant plus spécieuse que quelques-unes d'entre elles se retrouvent, dans leur lettre, ou peu s'en faut, soit chez les Pères, soit dans les Conciles, soit sous la plume de théologiens dont l'orthodoxie ne saurait être suspectée : p. ex. propositions 22ᵉ et 28ᵉ. Il importe souverainement de remarquer que les propositions

n'ont été condamnées *que* dans le sens propre et rigoureux qu'elles avaient dans la pensée de leurs auteurs. La bulle reconnaissait même expressément que quelques unes sont susceptibles d'un sens orthodoxe et défendable comme tel. Il est naturel d'en conclure que la proposition condamnée *diffère de sens* avec celle que l'on trouve chez des auteurs orthodoxes. C'est leur sens *systématique,* intérieur à la doctrine de Baius et cohérent avec l'ensemble de cette doctrine qui des propositions Baianistes fait des erreurs. Selon nous, c'est sa rigueur même, une rigueur qu'on ne peut s'empêcher d'admirer, qui fait de l'Augustinisme, tel que Baius l'interprète, une doctrine hétérodoxe.

5. On voit très bien comment cette thèse des propositions *uniquement* condamnées « *propter acerbitatem censurae* » a pris naissance. Il s'est trouvé que des docteurs ou des théologiens non suspects avaient défendu des doctrines dont l'énoncé même paraissait reproduire certaines des propositions condamnées. Pour n'en donner qu'un seul exemple, Marsile de Inghen (In I. Sent. q. XX, a. 3.), Grégoire de Rimini (In II. Sent. D. XXVI, XXVII et XXVIII, a. 2.), Gabriel Vasquez (In I^{m} II^{ae} S. Thomae. D. CLXXXIX, c. 16, 17 ; D. CXC, c. 10), Louis de Torrès (*De gratia.* Disp. III. Dub. I, n. 18), défendent la nécessité d'un secours *spécial* de grâce pour la production de *tout* acte moralement bon et des thomistes, tels que Capreolus sont d'avis que c'est la pensée de Saint Thomas (Cfr *De Veritate.* Q. XXIV, a. 14 et 15) ; le Cardinal Bellarmin qu'on n'accusera pas d'avoir ignoré les doctrines de Baius (*De gratia et lib. arbitrio.* L. V. c. 7), Philippe de la Sainte-Trinité (*De gratia Dei.* D. I. Dub. V), d'autres encore, enseignent, sans se croire atteints par la bulle de Pie V, la nécessité d'une grâce distincte du concours divin général (grâce au moins de *protection extérieure*) pour la victoire sur *toute* tentation. L'identité doctrinale une fois admise, il restait une ressource pour sortir d'embarras : elle consistait à prétendre que dans la formule Baianiste correspondante,

seule la critique acerbe de la doctrine opposée avait été atteinte. On trouvera cette manière de voir très brillamment défendue chez Vasquez (o. c., D. CXC, c. XVIII). Malheureusement, l'explication paraît insuffisante. *Toutes* les propositions en question, la 27e par exemple, ne contiennent pas une censure de la doctrine adverse ; plusieurs qui en contiennent une seraient par contre insuffisamment qualifiées de « téméraires » ou de « scandaleuses » (12e, 17e, 23e, 24e) ; la bulle de Pie V est indubitablement une mesure doctrinale et non un simple décret disciplinaire ou moral ; les propositions ne sont pas simplement *prohibées,* elles sont *condamnées.* Au demeurant, Vasquez lui-même finit par prouver que le sens des propositions, à première vue communes, n'est pas *le même* en réalité chez Baius et chez les théologiens orthodoxes. Dès lors, pourquoi ne pas s'en tenir au témoignage de la bulle elle-même qui déclare *toutes* les propositions atteintes par *quelque* censure, dès qu'elles sont prises dans le sens rigoureux que leur donnait leur auteur. Il serait trop aisé en vérité d'éluder par ce genre d'échappatoires quantité considérable de condamnations doctrinales. Si l'explication de Vasquez est admise, qu'est-ce qui m'empêchera par exemple de prétendre que la cinquième proposition de Jansenius a été condamnée uniquement à cause de la qualification par laquelle elle débute. Pour nous, nous restons fermement convaincu que *toutes* les propositions sont condamnées à titre de *doctrines ;* aucune ne l'est *exclusivement « ob censurae atrocitatem ».* Sur cette question technique et d'intérêt professionnel pour les théologiens qu'on nous permette de renvoyer aux auteurs suivants :

Ripalda o. c., D. I. Sect. IV ; Vasquez l. c., Maeratius De gratia. D. I Sect. XIV ; Contenson. Theologia mentis et cordis. Cologne, 1688, T. I., L. VIII, Dissert. I, c. I ; Henricus a S. Ignatio. Ethica amoris. Liége, 1709, T. I, Prolegomenon Sextum : De propositionibus vulgo Baianis ; Henri Noris. Opera omnia. Vérone, 1729, T. I, Vindicia Augustinianae, p. 922 et suiv.

II. Remarques spéciales

Les propositions 1-20 (inclusivement) se lisent dans le *De meritis operum,* à peu près dans l'ordre de succession numérique. Dans la proposition 14e, beaucoup de théologiens, Ripalda par exemple, lisent « mererentur » au lieu de « mereantur ». Voir à ce sujet Turrianus, o. c., p. 620. Les propositions 21-24 sont extraites du *De prima hominis iustitia ;* elles ne reproduisent pas *littéralement* les doctrines de Baius.

Les propositions 25e, 27e, 28e, 29e, 30e sont empruntées au *De virtutibus impiorum.* Pour la 29e, la citation est presque textuelle ; toutefois, la parenthèse explicative n'est pas de Baius. La 30e combine des textes de Baius de manière à préciser le sens du « superari posse ». Quant à la 26e, elle est le titre, à peu de chose près, du chapitre IV du *De prima hominis iustitia.* Dans certains exemplaires de la bulle, la 25e proposition était précédée des mots : *Ad Pelagianismum rejicienda est,* provenant de la proposition précédente, d'où grand embarras pour les théologiens. Cfr Turrianus, o. c., p. 630.

Les propositions 31e, 32e, 33e, 34e, 36e, 38e sont tirées du *De Charitate,* on les trouvera, *quant à leur substance,* aux chapitres VII, IV, V, VI, respectivement. Mais on cherchera en vain dans ce traité la 35e, identique pour le fond à la 40e, étrangère elle-même au *De peccato originis ;* voir *Baiana,* pp. 99 et 101. On trouvera cette proposition 40e énoncée à peu près « ad verbum » au chap. VI du *De libero arbitrio.* Quant à la proposition 39e, dans sa rédaction textuelle, elle n'est pas de Baius ; elle semble avoir été formulée d'après les doctrines du chap. IV et du chap. V du *De libero arbitrio.* Si on tient à ne pas attribuer à Baius une contradiction formelle, il faudra accorder que l'adverbe « libere » est pris ici dans le sens de liberté *morale,* amour du bien moral sortant de la spontanéité naturelle de la volonté. Pareils énoncés sont « suspects » par leur ambiguïté seule. Celui-ci

serait « erroné », s'il concernait la liberté requise pour le péché mais cette liberté-là Baius ne l'appelle que servitude morale.

La proposition 41e se lit presque « ad verbum » au chap. VII du *De libero arbitrio*.

La partie affirmative de la 42e se lit « quoad *rem* » au chap. V du *De justitia* et *passim* dans ce même traité ; quant à sa partie négative qui intéresse la grâce sanctifiante, elle ne figure certainement pas dans le dit traité. Voir *Baiana*, p. 102.

La proposition 43e est l'expression *forcée* d'une assertion de Baius qui se lit au chap. VII de ce même traité : Licet igitur catechumenus aut paenitens ante remissionem peccatorum *aliquid iustitiae* habeat... Cfr *Baiana*, p. 103.

La 44e se lit au chap. V du *De justificatione*. La proposition est ambiguë dans son contexte. Le sens pourrait être : ces œuvres méritent aux fidèles le pardon des péchés et des accroissements de vertu mais la raison pour laquelle l'Écriture affirme qu'elles nous justifient est *uniquement* qu'elles sont l'expression concrète de l'obéissance à la loi.

La 45e avec l'exclusion *non alia ratione quam* ne se rencontre pas dans le *De Sacrificio*. La censure serait justifiée toutefois, si Baius tenait la définition qu'il emprunte à saint Augustin pour unique et universelle ; appliquée à la messe, elle est certainement insuffisante, même en accordant, comme il faut le faire, que la messe vérifie la définition plus parfaitement que les autres sacrifices. Cfr *Baiana*, p. 104. Pour un Augustinien, la tentation pouvait venir de faire dépendre le caractère *sacrificiel* de la messe de l'*intention de charité*. Mais Baius sait que cette opinion est hérétique ; il sait qu'on la lui attribue et cherche à se justifier. Cfr O. B., p. 168. En réalité, sa définition qu'il prétendait, selon son habitude, tirer exclusivement de saint Augustin et de textes scripturaires est trop large ; elle néglige entièrement le caractère *latreutique* du sacrifice (in Dei reverentiam),

Voyez la critique très significative qu'il fait de la définition de saint Thomas (*De sacrificio,* Chap. V). Le jugement le plus modéré devra reconnaître que la définition proposée par Baius est « insuffisante » par réticence.

C'est dans le *De peccato originis* qu'on trouvera des assertions équivalentes aux propositions 46e (chap. VII), 48e (chap. VII et XVII), 50e (chap. XI), 51e (chap. XI? chap. XV, 8 ; chap. XVI), 52e (chap. XIII), 53e (chap. VI), 54e (chap. XII), 56e (chap. XIV), 57e (chap. XVI), 58e (chap. XVI). Pour la 56e voir aussi le *De oratione pro defunctis,* chap. XV et pour la 57e le chap. IV du même traité.

La proposition 55e se lit au chap. V du *De peccato originis* mais elle n'y a pas la forme catégorique. La 49e n'a certainement pas été formulée par Baius lui-même dans le dit traité. Cfr *Baiana,* p. 106. Quant à la proposition 47e, elle n'est autre chose qu'une conclusion de la proposition 46e *explicitée* par celui qui a réuni les propositions. Voyez cependant le chap. VII du *De peccato originis.*

Les propositions 59e et 60e se lisent au chap. VIII du *De indulgentiis.* Les citations sont presque littérales, mais pour la 59e, le texte de Baius a *nostri redemptores* et ce sont les mots *sicut quidam errantes autumant,* qui forment la parenthèse. Les indications de Denzinger-Bannwart, Enchiridion[12], p. 330, note, sont erronées pour les propositions 26e, 35e et 37e. Cette dernière n'est certainement pas extraite du « *De Charitate* », mais elle est bien dans l'esprit de l'enseignement de Baius. Voyez la fin si caractéristique du chap. V de ce traité. La même doctrine est assez clairement enseignée dans le chap. X du *De libero arbitrio* et *Baiana,* p. 116.

Remarquons, une fois pour toutes, que les propositions qui restent 61-79 ne sont pas *textuellement* de Baius ; on les cherchera en vain dans ses opuscules; ce qui ne veut pas dire qu'elles ne correspondent pas à sa pensée, ni même qu'il ne les ait pas enseignées. Denzinger-Bannwart les attri-

huc (l. c.) à des disciples de Baius. Nous indiquons pour chacune d'elles les endroits des œuvres de Baius où on lira des assertions analogues, en accompagnant, s'il y a lieu, nos indications de quelques observations exégétiques.

Pour la 61e, voir *De meritis operum*, l. II, chap. I, où se lit aussi la 16e dont la 61e paraît l'inéluctable conséquence.

Proposition 62e, cfr *De meritis operum*, l. II, chap. I. Pour Baius, il n'y a pas de bien *purement moral*. Tout bien moral est fruit de la charité et, comme tel, méritoire, ce qui ruine la distinction classique en théologie entre le « bien éthique » et le « bien salutaire ». Pour Baius, stérile pour la vie éternelle et moralement bon s'excluent. A remarquer que dans la bulle de Pie V, les propositions 61-79 sont groupées sous le titre : *Ex tractatu de indulgentiis*, auquel n'appartiennent en réalité que les propositions 59 et 60. Denzinger-Bannwart (l. c.) s'épargne la peine d'une recherche en disant : *reliquae ex scriptis Baianorum* (61-79).

Proposition 63e. L'énoncé diffère légèrement de celui de la bulle. Au lieu de *sed et,* on y lit *similiter et,* et au lieu du paisible *similiter reiicitur*, elle blâme durement la proposition : *odiosissime et pertinaciter reiicitur*. La distinction dont la négation est qualifiée de la sorte est enseignée par le Concile de Trente, sess. XIV, chap. IV. Denzinger-Bannwart *Enchiridion*[12], n. 898.

Baius a-t-il nié cette distinction ?

Il enseigne très nettement que le *mouvement de charité* et une *certaine justice* peuvent *précéder,* chez les catéchumènes et chez les pénitents, *la rémission des péchés*. De plus, à l'entendre, la charité n'est pas nécessairement identique à *une disposition habituelle infuse de l'âme*. En dernière analyse, la question reviendra à savoir si Baius a jugé que tout mouvement de charité suppose *l'habitation* du Saint-Esprit dans l'âme à laquelle il imprime ce mouvement. Nous inclinerions vers la négative, car on lit au chap. VII du *De Iustitia : At vero baptizatus qui iustificatus a peccatis factus est habitaculum Spiritus Sancti*.

Proposition 64ᵉ. Dans la bulle de Pie V, le texte porte *denique* au lieu de *item* et *poenitentia* au lieu de *poenitentiae ;* cette deuxième modification du texte entraîne une légère différence de sens : pénitence au lieu de « résolution de faire pénitence ». Il nous paraît douteux que Baius ait soutenu la doctrine incriminée. Il n'emploie guère les termes *vivificare, vivificatio*. Voyez par exemple *De Charitate VII,* 5, 6, où il attribue aux catéchumènes la vie surnaturelle avant le baptême en raison de leur foi qui est *viva per charitatem*. Baius semble concevoir la justification comme *progressive* et non comme *instantanée* par l'infusion de la grâce sanctifiante ; au fond, son idée est qu'elle n'est vraiment telle que par la *rémission des péchés* (Cfr *De Iustificatione,* c. I). Elle n'est *parfaite* que par l'élimination totale de tout *l'indélibéré* qui s'oppose en nous à la charité. On reconnaîtra sans peine les tendances augustiniennes de ces doctrines. Plusieurs de ces propositions nous paraissent plutôt des conséquences extrêmes *déduites* des doctrines de Baius que ses propres assertions *formelles*. Nous hésitons à lui attribuer la proposition 64ᵉ, parce que nous ne l'avons trouvée nulle part formulée sous sa plume.

Proposition 65ᵉ. Baius enseigne aussi clairement que possible la doctrine qu'elle exprime. (Cfr *De libero arbitrio,* c. X, XI. Le bien *moral* n'est *possible* que par *la grâce.* Toute victoire qui n'est pas *salutaire* ne peut être que *vicieuse* et, comme telle, un péché. Voir aussi le *De virtutibus impiorum,* Ch. VIII. Pour l'expression *gratiae Christi iniuriam facit* Cfr *De libero arbitrio,* Cap. I.

Proposition 66ᵉ. Me paraît une interprétation assez ambiguë, dans son expression verbale, de la *doctrine* enseignée aux chapitres IV-VII du *De libero arbitrio*. On est porté à identifier cette *liberté naturelle* avec la *libertas a necessitate* qui exclut tout déterminisme intérieur. Or *la liberté qui n'est détruite que par la contrainte extérieure,* c'est pour Baius la *libertas a servitute*. Suivant en cela saint Augustin, Baius appelle *libre* l'amour *nécessaire* et spontané

des anges et des bienheureux pour le Bien Infini. (o. c. chap. VII.) Il est trop évident que la liberté ainsi entendue n'a pour opposé *que* la contrainte extérieure qui précisément impose l'acte au sujet *contre son gré*. Par un malentendu qu'expliquent suffisamment les habitudes du langage, n'aurait-on pas compris de la liberté psychologique ce que Baius entendait de la liberté morale? Ne perdons pas de vue toutefois que selon Baius, il ne reste à l'homme *tombé* aucune capacité du bien moral, en dehors du secours de la grâce, ce qui réduit énormément le champ d'exercice de sa « liberté d'indifférence ». (Voir la fin du chap. VII, o. c.)

Proposition 67ᵉ. Introuvable dans son texte, chez Baius. Elle paraît la conséquence logiquement déduite de la proposition précédente entendue de la liberté psychologique. Baius a-t-il vraiment enseigné cette monstruosité? Notre étude étant *doctrinale*, nous avions à nous occuper des propositions condamnées par l'Église, selon le sens visé par elle. Ce point de vue nous dispensait de défendre la thèse historique que voici : *Toutes ces propositions ont été réellement enseignées par Baius et dans le sens où l'Église les condamne*. C'est l'expression *etiam damnabiliter*, comparée à l'adverbe *necessario*, qui scandalise et révolte le lecteur. Et cependant Baius enseignait carrément que la concupiscence *habituelle* était un péché et ses mouvements *indélibérés* une *transgression de la loi*. Dès lors, on ne voit plus pourquoi ils ne nous rendraient pas dignes de la damnation éternelle. Parlant de la révolte indélibérée de la chair, *citra voluntatis imperium*, Baius déclare qu'elle nous est justement reprochée et même qu'elle nous est imputée *ad aeternam damnationem, si* le baptême ne vient nous régénérer avant la fin de la vie *(De peccato originis*, c. V). Malgré tout le désir qu'on peut avoir de ne pas « forcer » les thèses Baianistes, il faut bien reconnaître que de telles assertions entraînent la proposition 67ᵉ.

Proposition 68ᵉ. Elle n'est pas de Baius. Cfr « *De virtutibus impiorum* » Chap. V. Baius tient au principe : Quidquid

non est ex fide per dilectionem operante, peccatum est (1e partie de la proposition 25e). Par définition même, l'infidélité négative est involontaire, mais on a vu que Baius ne répugne pas à nous rendre *responsables* d'états *nécessaires*. En admettant qu'il ait considéré comme des péchés *toutes* les actions des infidèles, on peut se demander s'il a vu un péché *spécial*, un péché à part, dans l'*ignorance* qui fait l'infidélité *négative*.

Proposition 69e. Dans sa lettre, elle n'est pas de Baius. Pour le fond, elle répète la proposition 42e. Par rapport à la charité *infuse*, l'attitude de Baius est plus celle de la prétérition que celle de la négation. Pour lui, l'existence de cette charité est une « question » à trancher par les Écritures. Contre les hérétiques, il croit devoir insister plus opportunément sur le *mérite justifiant des œuvres* ou de l'obéissance aux commandements. L'Augustinisme n'est guère favorable à l'*infus*. Cfr *De charitate*, Cap. I, II ; *De Iustitia*, Cap. IV et *Baiana*, p. 102. — Lorsque les Quesnellistes prétendent que Baius, en niant un milieu entre la charité et la concupiscence, a en vue la charité *habituelle*, ils fournissent par là même la preuve qu'il n'ont pas lu Baius.

Proposition 70e. Sous sa forme paradoxale, la proposition n'a pas été affirmée par Baius. Mais on sait que selon lui la charité peut *précéder* la rémission des péchés, coexister donc avec le « *reatus aeternae damnationis* » (Prop. 31e, 32e et *De Charitate*, Ch. VII). Il prétend appuyer cette doctrine sur le Concile de Trente (Sess. VI. *Decretum de Iustificatione* Ch. 6. DENZINGER-BANNWART[12] n. 798). Toutefois, ce *commencement de charité* n'est pas tel qu'il entraîne par lui-même la rémission des péchés. Celle-ci exige la réception effective du baptême ou du sacrement de pénitence. Ce n'est qu'après cette réception que le Saint-Esprit *habite* de façon permanente l'âme justifiée (*Baiana*, p 117). C'est ce qui nous inclinerait à croire que la proposition 63e ne rend pas la pensée de Baius. Celui-ci appelle charité tout bon

mouvement de l'âme. Chez le catéchumène, ce mouvement peut être assez fort pour lui faire observer *toute* la loi, avant la rémission actuelle de ses péchés. L'expression *charité parfaite* est ambiguë. La charité de ce catéchumène est parfaite en ce sens qu'elle lui fait observer toute la loi dont la plénitude est dilection. Elle ne l'est pas en ce sens qu'elle n'a pas encore chassé hors de l'âme toute crainte, ce qui n'est possible, selon Baius, que par la rémission des péchés. Cfr *Baiana,* p. 98. Pareil langage, par sa seule ambiguïté, nous paraît digne de toutes les rigueurs.

Proposition 71ᵉ. Dans la bulle, l'énoncé néglige la préposition *cum*. L'université d'Alcala et la Sorbonne qualifièrent *hérétique* cette proposition. La Sorbonne la déclara de plus *schismatique*. Nous avouons ne pas découvrir la raison de cette dernière qualification. — Baius enseignait formellement cette proposition et la prend du reste à son compte (*Baiana,* p. 21 et surtout 117) ; il répudie toutefois le *etiam caritate perfecta*. A l'entendre, en dehors des deux exceptions mentionnées, la réception actuelle du baptême ou de la pénitence est régulièrement requise, pour que les péchés soient remis. Entre autres arguments, il cite le Concile de Trente (Sess. XIII, ch. 7. DENZINGER-BANNWART[12] n. 880) mais il néglige le texte si important de ce même Concile, Session XIV, chap. IV, ibid. n. 898. Sa doctrine est pour le moins « erronée ». Le P. De San (*De Paenitentia*. Louvain 1899, p. 393) fait erreur en affirmant que cette proposition 71ᵉ est extraite du *De charitate*. Nous n'oserions pas affirmer avec lui *Baium sensisse caritatem* ACTUALEM *semper sibi adjunctam, vel secum identificatam habere gratiam sanctificantem* INFUSAM (o. c., p. 397). Baius n'emploie guère le terme de grâce sanctifiante. Pour lui, la charité n'est qu'un « bon mouvement de l'âme ». Est-elle en même temps un *habitus* répandu dans nos cœurs par le Saint-Esprit ? Baius en *doute*. Lorsque le Saint-Esprit opère ce *mouvement* dans nos cœurs, il est présent en nous (*De charitate,* Ch. II), mais cette présence ne devient une habitation permanente

qu'après la rémission des péchés, laquelle n'est *régulièrement* accordée qu'après le baptême (*Baiana*, p. 99). Le P. Luis Torres, S. J. (Turrianus), dans son opuscule *Contra errores M. Baii.* Lyon, 1623, p. 630, écrit : Ex mente illius (doctoris) per *quodlibet* opus *honestum* justificatur (homo). Effectivement pour Baius, toute œuvre moralement bonne est le fruit de la *grâce* et c'est bien l'*œuvre conforme à la loi* qui justifie, mais Baius n'accorderait pas sans doute que *toute* justification implique nécessairement la rémission des péchés. N'oublions pas que pour lui charité et justice sont séparables de la justification ainsi entendue. — Le théologien douaisien François Sylvius est cité parfois comme ayant défendu l'opinion exprimée par Baius dans cette proposition 71e. Voyez sa justification, *Operum T. IV. In III^m P. Sancti Thomae.* Anvers, Verdussen, 1695, p. 485.

Proposition 72e. Dans son expression littérale, elle n'est pas de Baius. Lire toutefois le *De Iustitia* au chap. IV, ou il blâme Calvin pour avoir nié *quod quaecumque hic patiantur Sancti non sunt praecedentium delictorum supplicia.* Baius accuse le collecteur des propositions d'avoir forcé ici sa pensée par les mots *omnes omnino* justorum afflictiones ; c'était cependant rendre assez exactement son propre relatif indéfini *quaecumque*... Par la manière seule dont il défend la proposition incriminée, on voit qu'il y adhère ; il ne craint pas d'affirmer que les témoins de la foi, les martyrs même ont souffert pour leurs péchés personnels. Pareille proposition est scandaleuse, téméraire et erronée. L'idée : *Je souffre,* DONC *je suis puni,* est d'un effet psychologique absolument déprimant sur les âmes. — Appliquée à Notre-Dame, la proposition suppose une erreur dans la foi. La Vierge, celle qui est « sine peccati labe » est aussi la Mère des douleurs ; elle est l'exemplaire incomparable de *l'Innocence qui souffre.*

Proposition 73e. Une fois de plus, dans sa lettre, la proposition n'est pas de Baius : on la cherchera vainement dans le *De peccato originis.* Baius était certainement *maculiste,*

c'est-à-dire adversaire du privilège glorieux de la Mère de Dieu. Son *Maculisme* contribua à le brouiller avec les Franciscains. La Sorbonne déclara cette proposition « hérétique *dans toutes ses parties* et injurieuse pour la Bienheureuse Vierge Marie et pour les Saints ». Censure excessive ; la première partie de la proposition n'était pas hérétique, du temps de Baius. Elle le serait aujourd'hui, la vérité niée étant devenue un point de foi définie. Il est à noter du reste qu'une proposition peut être condamnée par l'Église pour une de ses parties seulement. Celle-ci, dans la mesure où elle affirme la possibilité d'un péché *actuel* en Marie, est en conflit direct avec le canon 23e de la Session VIe du Concile de Trente (DENZINGER-BANNWART12 n. 833). De plus, elle réédite l'erreur de la proposition 72e ; la souffrance n'est pas nécessairement une expiation ; elle peut être l'école du mérite, le « gymnase de la patience », et l'édification du prochain. Pour voir à quel degré Baius était *maculiste* il faut lire sa critique de la censure de la Sorbonne (O. B., p. 26) ; il a beau écrire à Pie V : « Ego hanc questionem nunquam disputavi » (ibidem, p. 121), on ne voit que trop bien de quel côté vont ses sympathies. Une fois de plus son Augustinisme l'a éloigné de la partie vraie des contradictoires. Si saint Augustin est comme obsédé par la pensée du péché originel, son génie lui dicte, à l'occasion, de sages réserves qu'ignore son intransigeant disciple. Cfr *De natura et gratia*. M. P. L. t. 44, col. 267.

Proposition 74e. Cette proposition est une conclusion logique de la doctrine du chap. XVII du « *De peccato originis* ». Baius y pose en principe qu'une disposition *habituelle* mauvaise, dès que par *l'absence de toute résistance positive* elle *domine* notre volonté, nous rend coupables, même lorsque le *reatus peccati* est à imputer à une volonté étrangère. La concupiscence qui habite le nouveau-né le rend coupable devant Dieu. A plus forte raison sera-t-elle coupable chez le chrétien baptisé et retombé dans le péché grave. Son péché le fait retomber sous la domination de la concupis-

cence. Pour Baius, les *dispositions* mauvaises habituellement dominantes rendent coupables, tout autant que les *actes* dont elles sont le principe (Cfr le titre du chap. XI du *De peccato originis*. Il ne faut jamais oublier que Baius considère la concupiscence comme un mal *moral*. Le consentement à la *disposition habituelle* est aussi coupable que le consentement à l'*acte* (O. B., p. 122). Et par le premier consentement il entend la non-résistance ou l'absence de résistance positive qui permet précisément à la disposition perverse de dominer la volonté. La façon dont il défend la proposition incriminée démontre qu'elle exprime sa pensée. Si l'on se rappelle que la concupiscence n'est pas un péché dans les *baptisés* (Concile de Trente. Sess. V. can. 5. DENZINGER-BANNWART[12] n. 792) et qu'elle est un fait de nature *nécessaire* et indépendant de notre rapport à Dieu sanctificateur, la doctrine de Baius peut paraître « voisine de l'hérésie ».

Proposition 75e. Ut jacet la proposition n'est pas de Baius. Lui-même la déclare *male collecta* du chapitre II du *De peccato originis*. Pourquoi n'a-t-il pas renvoyé au chapitre XI du même opuscule où il avait écrit : « Sicut igitur lege : *Non concupisces* prohibentur illicita desideria, sic et *ipsa concupiscentia* quae per se et proprie, etiam nobis invitis, nihil gignit nisi ejusmodi desideria » (O. B., p. 12). Du reste, si la concupiscence n'est pas défendue par la loi divine, comment peut-elle être un péché dans l'enfant ? Baius énonce lui-même le principe qui renferme en germe la proposition 75e : *In effectu simul prohibetur quidquid per se est illius effectus causa*. Hessels partageait sur ce point la manière de voir de Baius et Gravius dut l'éliminer du Catéchisme de ce Docteur qu'il se chargea de rééditer après la mort de son auteur. (Voir Appendice III et : *Catechismus... authore Jo. Hesselio. Lovanii*, 1571, folio 343 v° — 345). Gravius y répond à une objection de Baius : Comment la chute de l'homme a-t-elle pu modifier le sens d'un précepte naturel et immuable tel que le : *Non concupisces* (*Baiana*, p. 122)?

Baius attribue cette doctrine à Hugues et à Richard de Saint-Victor et à saint Augustin (*Baiana*, p. 106 107). — A rapprocher de la proposition 50e

Proposition 76e. Baius n'a pas écrit cette proposition. Il nous paraît même douteux qu'il l'ait enseignée. Elle répondrait toutefois à sa pensée, si on insérait l'adverbe *perfecte* devant le substantif « praeceptum » ; la proposition exprime alors la pensée de saint Augustin dans le *De perfectione justitiae*. Notre sainteté ne sera consommée que par l'abolition de tous les mouvements de la concupiscence ; par cette abolition aussi, nous observerons *parfaitement* le commandement : *Diliges Dominum Deum tuum*... La justice *consommée* est réservée à la vie future. Cfr *De Iustitia*, Chap. VI, et IX. Voir aussi le *Catéchisme* de Hessels, l. c.

Proposition 77e. Sans être extraite des opuscules de Baius, elle rend cependant le sens d'un passage du chap. VIII du *De indulgentiis*. Baius écrit : Sicut enim nos quando per eleemosynas aliaque poenitentiae opera Deo satisfacimus, *non dignum pretium* Deo *pro peccatis* nostris offerimus, sicut quidam errantes autumant... *Proposition 50e*. Ainsi, par une crainte mal fondée de nous rendre rédempteurs en partie de nous-mêmes, Baius nous ôte *tout mérite satisfactoire* « *de condigno* ». Le Christ seul est le principe de ce mérite et de notre rédemption. Les mérites des saints avec lesquels la communion de charité nous identifie moralement, nos satisfactions personnelles nous signalent et nous recommandent seulement à l'intérêt bienveillant de Dieu, là où il s'agit de l'application particulière et concrète des mérites du Christ. Notre mérite satisfactoire se réduit aussi à une impétration. Il y a là une interprétation trop rigoureuse, presque protestante, de l'idée du Christ seul et unique Médiateur. Quant à la raison alléguée par Baius, elle n'est d'aucune valeur. Le Rédempteur est celui qui *mérite* la grâce, non celui qui se sert seulement de la grâce *accordée* gratuitement (*Baiana*, p. 123). Il est *certain* que le juste satisfait *de condigno*, pour les peines temporelles dues à ses

péchés graves remis quant à la coulpe. Comparer avec les propositions 10e, 59e, 60e.

Proposition 78e. L'énoncé verbal n'est pas de Baius. Il enseigne que la mort est naturelle au sens *impropre et analogique* du mot, depuis la chute seulement (*De prima hominis justitia,* Ch. V). Il ne parvient à concevoir la mort *que* comme un châtiment (*Baiana,* p. 123). Dans les textes qu'il allègue, il y a confusion constante du point de vue *historique* et du point de vue *philosophique*. Pour ce dernier, Baius affecte du reste le plus grand dédain.

Proposition 79e. La lettre n'en est pas de Baius. Celui-ci sait très bien que beaucoup de Docteurs scolastiques antérieurs à Saint Thomas ont enseigné que l'homme fut créé dans l'état de justice originelle, mais sans la grâce sanctifiante et élevante. Saint Thomas fit prévaloir le sentiment contraire. Par justice *naturelle*, Baius entend, outre les privilèges communément appelés préternaturels (intégrité, immortalité, immunité de la souffrance physique), la grâce et le Saint-Esprit. Dieu, affirme Baius, n'eut pas créé l'homme *droit* (*Eccli.* VII, 28), s'il ne l'eut créé « rempli de la justice, de la piété et des autres charismes du Saint-Esprit » (*De prima hominis iustitia*. Chap. VI). A comparer avec les propositions 26e et 55e. Il répète cette dernière dans son essai de justification, *Baiana,* p. 123.

Dans un catalogue des propositions, où il les range d'après l'ordre des matières, Bellarmin fait suivre de la mention : *Non habentur in eius libellis* les propositions 35e, 40e, 55e, 64e, 65e, 67e, 68e, 72e, 73e, 74e, 78e, 79e. Pour la 72e et la 73e, il ajoute, *sunt tamen conformes doctrinae eius, nec id ipse negat ;* pour la 65e : *est tamen conformis coeteris*. Il fait observer aussi que Baius ne reconnaît pas comme siennes les propositions 40e et 34e : *nec eam agnoscit sicut nec 34* (35e, dans la numérotation actuelle). Ayant poussé cet examen d'une manière indépendante et par un scrupule de loyauté totale vis-à-vis de Baius, nous avons eu le plaisir

d'aboutir à un résultat qui ne diffère guère de celui du grand théologien polémiste. N'ayant pas découvert la proposition 40e dans les traités qui concernent les forces de la nature (*De prima hominis iustitia,* dans ses deux parties ; *De charitate*), Bellarmin n'aura pas songé à aller la dénicher dans le *De libero arbitrio*. On trouvera le travail de l'auteur des « Controverses » dans le « *Bellarmin avant son Cardinalat,* 1542-1598 » du P. X. M. Le Bachelet, S. I. Paris, 1911, p. 112-116.

APPENDICE II

Actes du Saint Siège dans la cause du Baianisme

1. *1er octobre 1567.* Le pape Pie V, par la bulle *Ex omnibus afflictionibus,* condamne 76 propositions de Baius. DENZINGER-BANNWART, Enchiridion[12], n. 1001-1080, ne donne que l'énoncé des propositions et leur qualification globale telle qu'elle figure dans la bulle. Le texte complet se trouve chez C. DUPLESSIS D'ARGENTRÉ. *Collectio Judiorum,* Paris, 1736, t. III, p. 109 ; *Baiana,* p. 49.

2. *13 mai 1569.* Bref du pape Pie V à Michel Baius en réponse à l'apologie des propositions que celui-ci avait envoyée au Souverain Pontife. Le Pape confirme la bulle du 1er octobre 1567 et impose le silence perpétuel à Baius et aux autres défenseurs des propositions condamnées. *Baiana,* p. 140 ; *J.-B. Du Chesne. Histoire du Baianisme,* Douay, 1731, p. 121.

3. *27 janvier 1579.* Bref du pape Grégoire XIII : *Provisionis nostrae.* Il déclare avoir trouvé dans le registre de son prédécesseur Pie V le texte de la bulle *Ex omnibus afflictionibus,* le publie intégralement derechef et exige que le nouveau texte fasse foi partout, autant que l'original lui-même. A Louvain, on faisait courir le bruit que la bulle de Pie V allait être abrogée et qu'elle n'était qu'un document obtenu par fraude (subreptitia). Le bref anéantissait ces espoirs. Quoiqu'en dise GERBERON (*Baiana,* p. 205) le document est bien une condamnation nouvelle des propositions, car on ne peut y voir qu'une *confirmation* de la censure dogmatique prononcée par Pie V. C'est bien ainsi qu'on interprète le bref à Louvain, de l'aveu de Gerberon lui-même

Cfr O. B., *Synopsis Chronologica*, p. XIV et l'extrait des actes de l'Université dans *Baiana*, p. 188.

Le bref de Grégoire XIII fut solennellement promulgué à Louvain par François Tolet, s. j. en séance plénière de la Faculté de théologie, le 21 mars 1580, à 10 heures du matin. Baius déclara condamner toutes les propositions « dans le sens où elles étaient condamnées par la bulle elle-même ». Au document pontifical était joint un bref apostolique adressé par Grégoire XIII à la Faculté de théologie lovaniste. Cfr *Baiana*, p. 151; J.-B. Du Chesne, o. c., p. 157.

4. *5 juin 1580*. Bref de Grégoire XIII à Michel Baius. Le Souverain Pontife lui annonce l'envoi d'un exemplaire authentique de la bulle *Ex omnibus afflictionibus* que Baius lui avait demandé par lettre et aussi par l'entremise de François Tolet. Il l'assure de sa paternelle bienveillance et exprime l'espoir de la filiale soumission du destinataire du bref. *Baiana*, p. 153 ; J.-B. Du Chesne, o. c., p. 166.

5. *4 mars 1641*. Bulle d'Urbain VIII : *In Eminenti*. En même temps qu'elle prohibait l'*Augustinus* de Jansenius et les thèses publiées par les Jésuites d'Anvers contre cet ouvrage, elle confirmait et approuvait de nouveau les constitutions dogmatiques de Pie V et de Grégoire XIII. Elle affirmait aussi que l'*Augustinus* contenait et renouvelait plusieurs des doctrines condamnées par les actes de ces deux Pontifes et rééditait intégralement la bulle *Ex omnibus afflictionibus*. Cfr Duplessis d'Argentré, o. c.,t. III, p. 244; J.-B. Du Chesne, o. c., p. 388.

6. *7 décembre 1690*. Un décret du Saint-Office condamne et prohibe un groupe de 31 propositions concernant le dogme et la morale. La 1e, la 2e, la 7e, la 8e, la 11e, la 13e, la 14e, la 15e et la 24e sont d'inspiration Baianiste ou reproduisent des erreurs Baianistes.

La 31e disait : « La bulle d'Urbain VIII *In eminenti* est subreptice ». Toutes ces propositions furent condamnées

globalement comme *téméraires, scandaleuses, malsonnantes, injurieuses, voisines de l'hérésie et en ayant la saveur, erronées, schismatiques et hérétiques, respectivement*. La proposition 31e mérite donc au moins l'une quelconque de ces qualifications, indistinctement. Les partisans de Jansenius et de Baius faisaient courir le bruit que la bulle *In Eminenti* était subreptice et obreptice. Cfr DENZINGER-BANNWART, *Enchiridion*[12], n. 321 et note. Pour l'histoire de la bulle en Belgique voir le récit intéressant de J.-B. DU CHESNE o. c., pp. 400 et suivantes, et A. MORAINES, Anti-Jansenius, pp. 169-177.

7. *28 août 1794*. Pie VI, par la constitution *Auctorem fidei* condamne les erreurs du conciliabule janséniste de Pistoie. Ce document porta le coup de grâce au Jansénisme. Depuis, il a plutôt végété que vécu. Nous signalons ce document, parce qu'il rappelle expressément que plusieurs des propositions condamnées l'avaient été déjà autrefois dans Baius. En particulier, les propositions 16e, 19e, 23e sont qualifiées, respectivement, comme *alias damnata in Baio*. Cfr DENZINGER-BANNWART[12], *Enchiridion*, 1501-1599.

APPENDICE III

La lettre de Henri Gravius à Baius

Elle se trouve dans une brochure intitulée : *Praesidium Maioris Collegii Theologorum Lovanii ad Praesides Collegii Adriani VI. Pont. epistolae duae dogmaticae et hortatoriae.* Lovanii, H. Van Overbeke, 1697. Elle a pour titre : *Epistola Henrici Gravii ad Michaelem Baium super istius temporis quaestionibus.* Ce fut le théologien Martin Steyaert qui la publia à l'occasion de sa querelle avec le janséniste Gommaire Huygens. Il l'appelle *nuper inventa,* récemment découverte, cela à la date du 19 juin 1697. Le texte en est malheureusement corrompu et difficilement intelligible en plusieurs endroits. Nous en traduisons les passages les plus significatifs.

Baius devait s'être plaint par lettre à Gravius des changements que celui-ci avait cru devoir introduire dans les écrits de Hessels, spécialement dans son explication du Décalogue, publiés par Gravius, après la mort de l'auteur. Gravius et ses collègues de la Faculté estiment cette réclamation tardive et inopportune ; ils sont d'avis qu'elle réveille mal à propos les vieilles controverses : « A Votre Seigneurie (Dominationi Vestrae), écrit Gravius, de voir comment elle pourrait légitimer pareille conduite devant Dieu notre Seigneur et le chef de son Église, s'il en était besoin... Votre Seigneurie se rappelle dans quels embarras toute l'Université se trouva avec vous en 1571, à l'occasion des articles condamnés dans la bulle de Pie V ; ils furent tels que pour donner satisfaction au Souverain Pontife et au Duc d'Albe, nous fûmes contraints de souscrire certaines justes lois et constitutions qu'il serait trop long de passer en revue ici et auxquelles

Votre Seigneurie a souscrit pareillement, déclarant qu'elle les acceptait et promettant de les observer. A cette même époque, il fut statué également que les opuscules de Votre Seigneurie, ainsi que les écrits et les dictées de Me Hessels sur le Maître des sentences, et tous autres écrits, trouvés chez les boursiers, contenant la doctrine condamnée dans la bulle ou des doctrines apparentées, seraient recueillis par les Présidents des Collèges, avec charge de les garder en attendant qu'ils fussent expurgés et de veiller à ce qu'on ne pût prendre copie que du texte corrigé. Quant aux opuscules de Me Hessels, la Faculté me pria de vouloir me charger, en cas de réédition, de les expurger ; ce que j'ai fait, dans la mesure du possible, pour la seconde édition de l'explication du Décalogue, l'impression de cet ouvrage étant commencée déjà et se trouvant même très avancée. Aussi, *comme le dernier chapitre de ce travail était manifestement contraire à la bulle susmentionnée* et qu'il n'eut pas été sage d'ailleurs de mettre au jour un ouvrage incomplet et mutilé, je substituai à la doctrine condamnée la doctrine contraire, en introduisant dans le texte des paroles de saint Augustin, exprimant la même affirmation ; de la sorte je traduisis, comme il me sembla ainsi qu'à ceux auxquels je communiquai mon projet, *la doctrine commune de tous les Docteurs*. On ne saurait, pour ce fait, nous traiter de faussaire ; nous avons agi ainsi, non pour faire croire que telle était l'opinion de Me Hessels, mais pour que la jeunesse imprudente n'allât pas puiser dans cet ouvrage la doctrine condamnée et pour que les livres de Hessels, par ailleurs si utiles, ne fussent pas un jour condamnés par le Pape.

. . . . . .

Au reste, pour ce qui regarde l'interprétation des deux derniers chapitres et le mot de saint Paul : *Tu ne convoiteras pas* (1), je vois que Votre Seigneurie reste attachée à l'opinion *que la bulle de Pie V a ouvertement condamnée ;* elle ne la cache pas comme un sentiment privé mais la

(1) Rom. VII, 8 et XIII, 9.

professe sans en faire mystère ; elle tâche même à nous la persuader par écrit, en l'appuyant d'arguments nombreux, au point de la juger non seulement plus probable que l'autre, et donc préférable, mais d'en arriver en fin de compte à conclure que l'opinion opposée semble contraire à l'Écriture. Quant aux fictions par lesquelles vous essayez de donner un autre sens à la bulle papale, elles sont réfutées par l'apologie que vous avez jadis envoyée à Rome, particulièrement par celle des articles 48, 49 et 72. A vrai dire, Monsieur le Chancelier, je suis on ne peut plus surpris de vos desseins en cette matière ; vous n'ignorez pas les graves censures dont le Vicaire du Christ a menacé quiconque oserait affirmer, enseigner ou défendre les articles prohibés et condamnés dans la bulle. Vous vous rappelez aussi combien de fois vous avez attesté reconnaître la bulle et vouloir la recevoir avec respect, combien de fois aussi vous vous êtes engagé à vous y soumettre : une première fois, vers la fin de l'année 1567, dans la maison de M^r Tiletanus, ensuite en 1570, en public, dans nos écoles ; une troisième fois en 1571, dans une lettre autographe sur ces matières envoyée à Rome ; vous l'avez en outre promis à nos évêques et enfin à notre Faculté elle-même, laquelle a statué non seulement qu'on aurait dorénavant à s'abstenir de la doctrine prohibée par la bulle mais même que les professeurs devraient, chaque fois que l'occasion s'en présenterait, enseigner et défendre la doctrine opposée, résolution que vous avez soussignée de votre propre main, attestant que vous l'acceptiez et promettant de l'observer. Il y a plus : le Pontife Romain établi par le Christ Docteur de toute l'Église, après avoir lu l'apologie que vous lui aviez fait remettre, ne s'est point laissé ébranler par elle ; il a interdit derechef et condamné les articles qu'avait condamnés la bulle, en vous imposant un silence perpétuel.

Et après tout cela, Maître Illustrissime, vous ne venez pas encore à résipiscence ; au contraire, un esprit inquiet vous dresse contre ces décisions pour leur résister ; sans cesse vous machinez quelque moyen de vous convaincre

que c'est le Pontife Romain et non vous qui versez dans l'erreur. Quel espoir aurons-nous, dès lors, de vous voir jamais renoncer à ces manœuvres ou corriger votre opinion ? Mais, de cette obstination qui vous est propre ou mieux de votre persévérance à garder vos opinions, une fois conçues, et à les défendre mordicus, une fois embrassées, il y a beau temps vraiment que nous en avions fait l'expérience ; nous sommes plusieurs à nous en étonner même en des choses de minime importance et vous-même, il vous est arrivé, ou je me trompe, d'en subir les dommageables conséquences. Je me souviens même de m'être plaint de cette obstination, parmi nos collègues ; mais à quelle occasion j'aurais bien pu traiter Votre Seigneurie d'incorrigible, propos que votre lettre me prête gratuitement, je ne réussis pas, malgré tous mes efforts de réflexion, à me le rappeler. A ceux qui inconsidérément vous ont fait ce rapport, de voir à quel degré ils ont été rapporteurs fidèles ; pour vous, vous paraissez avoir trop complaisamment prêté l'oreille à leurs discours. Quant à l'opinion que ces hommes avaient conçue de vous, vous n'avez fait que la fortifier et la confirmer par les derniers événements. Aussi, je ne m'engagerai pas dans une controverse avec vous : essayer de répondre à vos raisons et de réfuter des arguments que plus de vingt années de discussion ont rebattus ou mieux complètement usés, vraiment, je ne vois pas avec quel profit ou quel fruit je pourrais le faire. Tant de coryphées de l'école jusqu'ici n'ont pu vous satisfaire : MM. Ruard Tapper, Tileto, Rithovius, Jansenius, Cunerus etc.

Dès lors, quel espoir pourrais-je nourrir, moi, de vous ébranler par mes paroles ? A qui prétend n'acquiescer qu'à ses propres inventions, le prétexte pour contredire ne fera jamais défaut...

. . . . . .

Car, sur cette matière (la non-application temporaire d'un précepte, consécutive à un changement des circonstances, implique-t-elle un changement de la loi naturelle ?), il y a déjà tant d'années qu'on discute dans notre école ; naguère

elle fit même l'objet d'un échange de vues particulier entre les maîtres de la Faculté. Et la controverse, loin d'être éteinte, n'en est devenue que plus ardente ; elle s'est aggravée, avec ce résultat qu'il y a maintenant parmi les élèves et les auditeurs des rivalités, des luttes et les passions des partis ; comment espérerions-nous mettre fin à de telles querelles ? Le Siège Apostolique cependant y a mis un terme ; toute controverse est désormais ôtée ; il ne faut plus discuter mais obéir... Car de vouloir remettre en doute par la discussion ce qui a été une fois défini, de vouloir prouver au moyen d'arguments que l'opinion contraire est plus probable, c'est chose absolument défendue et illicite, c'est téméraire présomption contre la bulle du Pontife et les décrets des anciens Pères. Je prie donc Votre Seigneurie et je la conjure de se tenir en repos ; qu'elle cesse de nous interpeller sur ces matières et sur toute la bulle de Pie V ; qu'elle s'abstienne de nous suggérer ce qu'elle ne peut proposer et que nous ne pourrions, nous, accepter en sécurité de conscience. Je crains en effet que si Votre Seigneurie continue à traiter de cet objet, comme elle a recommencé à le faire, la Faculté ne soit forcée de recourir au Siège Apostolique et de se décharger sur lui de tout le débat. Ne nous estimez pas incapables de pareille démarche ; cette persuasion pourrait vous tromper. Si, comme hommes privés, nous avons pour vous les meilleurs sentiments et vous rendons l'honneur dû à un maître, vous n'ignorez pas toutefois que pour le Christ il nous faut haïr même notre père et notre mère. Nous voyons fort bien et nous nous rendons compte quel grave danger résulte pour notre Université et pour l'Église de vos efforts pour faire passer la bulle comme calomnieuse, pour lui ôter son crédit auprès des étudiants et faire remettre en question ses décisions ; on peut craindre que cette controverse commencée par vous et tant de fois reprise, *ne finisse, grâce à vos disciples, par un schisme déclaré ou par l'hérésie*. Et puisque vous avez l'audace de nous présenter ces considérations en public, nous devinons aisément ce que vous insinuez dans vos entretiens privés en chambre et ce que vous glissez sans

doute dans l'oreille de vos visiteurs ; vous aimez, nous le savons, à leur passer vos écrits, avec vos commentaires, pour leur donner ainsi plus de publicité en les disséminant, et il arrive ainsi que la jeunesse inexpérimentée se trouve non seulement imbue d'opinions condamnées, mais même embarrassée dans les censures Pontificales. En effet, en ce moment même, elle vole, je le crains, par les mains des jeunes gens, cette lettre à laquelle me voici occupé à répondre ; peut-être même, leur a-t-elle été communiquée avant de m'être envoyée ; n'ai-je pas tout récemment trouvé, dans le cahier d'un étudiant, parmi d'autres papiers, très proprement copiée une des précédentes lettres que vous m'adressiez et dans laquelle vous me traitiez avec fort peu d'honneur. L'honnêteté de pareils procédés n'échappera à personne.

Une remarque encore et je termine : que votre prudence ne se lasse pas de penser et de repenser à la parole par laquelle l'Apôtre nous recommande de « ne pas s'estimer plus qu'il ne faut, mais d'avoir des sentiments modestes » (1). Qu'elle pense aussi à la règle donnée par saint Vincent de Lérins : en matière religieuse, cela est sûr et orthodoxe qui a été cru et reçu toujours, par tous et partout, sans dissentiment de créance. La doctrine que Votre Seigneurie cherche à nous imposer a-t-elle ces caractères ? La réponse à cette question ne sera douteuse pour personne. Parmi tant d'écrivains catholiques d'aujourd'hui, parmi tant de professeurs d'Université, je ne sais quels peuvent être vos défenseurs. Il ne s'en trouve point, ou bien c'est le très petit nombre. *Pour ce qui regarde saint Augustin que vous estimez avoir pour vous, nous estimons, nous, au contraire, qu'il parle en notre faveur.* Au reste, c'est chose très honteuse que d'être disposé à adopter l'opinion qui plaît à Calvin et aux autres hérétiques, plutôt que celle qui a rencontré le consentement des écrivains et des Docteurs de l'Église. Adieu.

HENRI GRAVIUS

(1) Rom. XII, 3.

Index des noms de personnes et de lieux

Aaron, 94.
Adam, XV, 28, 29, 30, 32, 41, 45, 50 s., 58, 62, 96, 131, 164, 179.
Adam, Jean s. J., XV.
Adrien VI (Collège du Pape), XIII, 148, 154.
Adrien VI, Pape, 113, 124, 160, 175.
Aegidius de Praesentatione, O. E. S. A., 175.
Aguirre (Jos. Saenz de) O. S. B., Cardinal, 152.
Albe (Duc d'), 152, 153, 161, 217.
Alcala (Université d'), 153, 158, 159, 207.
Alcala, 175.
Alenzonius (Dux), XII.
Alepus (Salvator Alexis, Archevêque de Sassari), 112.
Alès (Adhémar d'), S. J., 47.
Alexandre III, Pape, 147.
Alexandre VIII, Pape, 179.
Alvarez, Didacus, O. P., 167.
Ambroise, saint, 155, 167.
Amérique, 107.
Anastase (Abbaye de saint), 165.
André, Valère, X, XI, 147, 151, 152, 157, 177.
Angleterre, 180.
Annat, François, S. J., XV.
Anselme, saint, 152.
Antioche, 165.
Anvers, XII, 161, 164, 167, 170, 179.
Aragon (Pierre de) O. E. S. A., 108.
Argentré (voir Duplessis d'), 154.
Aristote, 37, 61, 93, 115, 130, 131, 177.
Armagh, 3.
Arnobe, 94.
Arras, 8, 154.
Arrubal, (Pierre de) S. J., XIV.
Aschbach, Dr Joseph, XVII.
Ath, 1, 8, 152, 153, 154.
Athènes, 94.
Aubert le Mire, 2, 148.
Augustin, saint, XII, XIII, XV, XVIII, 5, 10, 15, 17, 18, 19, 23, 24, 29, 42, 49, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 59, 60, 62, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 75, 76, 79, 80, 83, 89, 95, 98, 105, 106, 107, 109, 113, 121, 122, 124, 130, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 149, 152, 155, 160, 163, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 174, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 201, 204, 211.
Aversa, (Angelo de), O. F. M., 153.

Badajoz, 120.
Bail (Louis, Abbevillois, Prêtre et Docteur en Théologie), 87.
Baius (Jacques, neveu de Michel Baius), 150.
Barcelone, 175.
Basile, saint, 60, 94, 137.
Baysio, (Guy de), Archidiacre, 123.
Bède le Vénérable, 42, 106, 124, 167.
Bellarmin (le Bx Robert), Cardinal, VII, 14, 17, 22, 24, 39, 150, 161, 162, 163, 164.

Bellelli, Fulgence, O. F. M., XIII, 29, 163.
Benoît XIV, Pape, XIII, 163, 169.
Benson, Edward White, Archevêque anglican de Cantorbéry, 121.
Berlin, 179.
Bernaerts, Vulmarus, canoniste, 148.
Bernard, saint, 41, 165.
Berti, Jean Laurent, O. E. S. A., 29, 163.
Beyerlinck, Laurent, Chanoine d'Anvers, 149.
Biel, Gabriel, 174.
Bindseil, Henri Ernest, 173.
Birkenmayer, Dr Alexandre, 181.
Blic, (Jacques de), S. J., 47.
Blondel, Maurice, 141, 183.
Bois-le-Duc, 161.
Bonaventure, saint, 53, 73, 85, 102, 155.
Borromée, (Comte Frédéric), 149.
Bossuet, 41, 165.
Bourget, Paul, 40.
Bradwardine, (Thomas de), 84, 138, 178, 180, 181.
Baxter, Richard, 94.
Brias, (Charles de), O. C., XV.
Brieger, Dr Theodor, 180.
Brisgau, (voir Fribourg-en).
Broglie, (Guy de), S. J., 164.
Bruder Pieter, (Petrus Lupi), O. C., 153.
Bruges, 158.
Brulefer, Etienne, O. F. M., 75.
Brunswick, 170.
Bruxelles, XI, XVII, 11, 147, 150, 151, 161.
Burchard, évêque de Cambrai, 147.
Cajetan, (Thomas de Vio), Cardinal, O. P., 103, 125, 176.
Calixte II, Pape, 147.
Calvin, Jean, X, 6, 50, 51, 101, 103, 129, 138, 164, 165, 178, 208.
Cambrai, 1, 147.
Cambron, 165.
Canisius, saint, 111.
Capreolus, Jean, O. P., 198.
Carranza (Barthélemy de), O. P., 120.
Casinius, Antoine. S. J., XV.
Castillo, Dr Pierre, XII.
Catharin, Ambroise, O. P., 120, 125, 151, 176, 177.
Chalcédoine (Concile de), 119.
Charles V, 147.
Chemnitz, Martin, 72.
Chênaie (Gilles de la), O. F. M., 152.
Cher (Hugues de Saint), O. P., Cardinal, 167.
Chièvres, 14.
Chotin, A. G., 146.
Chrysostome (saint Jean), 5, 36, 72, 124.
Clemens, Dr F.-J., 35, 164.
Clément V, Pape, 90.
Clément XI, Pape, 15.
Clément d'Alexandrie, 92, 137.
Coïmbre, 175.
Colloredo, Bernard, O. P., 112.
Cologne, X, XI, XIII, XIV, 148, 164, 190.
Commendon, Jean François, Cardinal, 149, 151, 155, 161.
Contarini, Gaspard, Cardinal, 111.
Contenson, Vincent, O. P., 119.
Contrera, François, O. F. M., 112.
Corneille, Pierre, 58.
Corneille, le Centurion, 107.
Costacciario (Pie Bonaventure de), O. F. M., 112.
Courtoy, M., 173.

Crétineau-Joly, Jacques, 25.
Cunerus Petri, de Brouwershaven, évêque de Leeuwarden, 157, 220.
Cunningham, William, 54.
Curius, M. Dentatus, 58.
Cyprien, saint, 120, 121, 124, 155, 176.
Cyrille d'Alexandrie, saint, 77.

Daniel, prophète, 108.
Darmstadt, 166.
De Boussu, Gilles-Joseph, 8.
De Meyer, Albert, 162.
Denifle, Henri Suzon, O. P., 181.
Denzinger-Bannwart, 150, 163, 170, 172, 173, 174, 175, 179, 195, 203, 209, 210, 214.
De Ram, Pierre François-Xav., 148, 150.
De San, Louis, S. J., 174, 207.
Dieringer, François-Xav., XVII, 24.
Dirks, Servais, O. F. M., 152.
Douai, XV, 154, 162, 167, 214.
Driedo, (Jean Nijs, de Turnhout), 123.
Duchêne, Pierre, O. F. M., 152.
Duchesne, Jean-Baptiste, S. J., XVI, 24, 154, 157, 159, 162, 163, 214.
Du Chesne, Julien, O. F. M., 14.
Duns Scot, Jean, O. F. M., 170.
Duparc, (Mgr Adolphe-Yves-Marie), évêque de Quimper, 184.
Dupin, Louis Ellies, XVII, 162, 178.
Duplessis d'Argentré, Charles, 79, 163, 154, 214.
Duvivier, Charles, 147.

Edinburgh, 173.
Egypte, 94.
Ehses, Stephanus, 149, 163.
Elberfeld, 173.
Eleutherius Theodorus, (pseudonyme de Liévin de Meyere), S. J., 151.
Elisabeth, 99.
Enckhuysen, 151.
Epictète, 131.
Epicure, 165.
Erasme, 181.
Erfurt, 18.
Erlangen, 160, 168, 179.
Escurial, 11.
Espagne, 8, 20, 24, 150, 158, 159.
Esparza (Martin Artieda de), S. J., 167.
Evode, évêque de Tagaste, 54.
Eybel, Valentin, 23.
Eymieu, Antonin, S. J., 53.
Ezéchiel, prophète, 126.

Fabricius, Caius, 58.
Falloux du Coudray (Frédéric, Alfr., Pierre, vicomte de), 163.
Fastré, abbé de Cambron, 165.
Febronius, Justin, 23.
Fénelon, VI, 76.
Ferrare, 176.
Flandre, 2, 14, 103, 152.
Florisz (Adrien d'Utrecht ou Adrien VI), 75, 124.
Foppens, Jean François, 2, 147, 177.
France, 16, 162.
Francfort-sur-le Main, XVII.
François d'Assise, saint, 14, 153.
Fribourg-en-Brisgau, XVII, 149, 163, 175, 176, 180, 182, 184.
Fulgence de Ruspe, saint, 80, 170.

Gachard, Louis Prosper, 150.
Gand, 8, 161.
Gass, Dr W., 180.
Gayraud, Hippolyte, 182.

Gerberon, Dom Gabriel, O. S. B., X, XII, 140, 148, 153, 156, 157, 176, 214.
Geyser, Dr Joseph, 142, 143.
Gheel, 147.
Ghennart ou Ghénart, Antoine, XII.
Giles, J. A., 167.
Godefroy de Liége, (le P.), O. F. M., 152.
Goethe, V.
Gonzague (Hercule de), Cardinal, 148, 161.
Goschler, J., XVII.
Goseus ou Gozaeus, De Goze, Thomas, 157, 161,
Goswin, 147.
Gotha, 179.
Gottschalck, 138.
Goudanus (Corneille Reineri, dit), 157.
Gozaeus (voir Goseus).
Granvelle (Antoine Perrenot, Cardinal de), 8, 9, 11, 12, 13, 149, 150, 151, 154, 156, 157, 158, 161.
Gravius, Henri, 23, 210, 222.
Grégoire le Grand, saint, 76, 119, 124, 155, 170, 173, 178.
Grégoire XIII, Pape, XIV, XVI, 3, 158, 214.
Grégoire XIV, Pape, XVI.
Grégoire de Rimini, O. S. E. A., 49, 56, 75, 102, 113, 170.
Gropper, Jean, Cardinal, 111.
Gründler, Dr Otto, 184.
Guibert (Joseph de), S. J., 181.
Günther, Antoine, 34, 164.

Hahn, Dr Sebastien, 178.
Hainaut, 147.
Hamélius, Jean, S. J., 3.
Harlemius (Jean Willems, dit), S. J., 23.
Hartpole Lecky, William Edward, 57.
Hauck, Albert, XVII.
Hauréau, Bernard, 177.
Havermans (Lancelot, dit Macaire), O. Praem., XIII, 54, 179.
Havet, Antoine, évêque de Namur, 8.
Heard, J.-B., 170.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 141.
Heidelberg, 171.
Henricus a sancto Ignatio, O. C., XIII, 199.
Hentenius, Jean, O. P.
Hercule, 67.
Hessels, Jean, dit Joannes a Lovanio, 8, 9, 11, 19, 123, 149, 151, 152, 154, 155, 161, 176, 210.
Hippocrate, 165.
Hippone, 23, 53, 58, 65, 121, 122, 132, 134, 168.
Holl, Dr Karl, 166, 170.
Horantius (Orantes François), O. F. M., XI, XIII, 6, 8.
Horstius Jacobus Merlo ex Horst, dit), 165.
Hoszbach, Wilhelm, 174.
Huens (voir Hunnaeus).
Hugues de Saint-Victor, 108, 211.
Humbertclaude, H., 181.
Hunnaeus, Augustin, 157.
Hurtado, Gaspard, S. J., 108.
Huss, Jean, 138, 197.
Hutten (Ulrich de), 7.
Huygens, Gommaire, 217.

Ilharart de la Chambre, François, XVI.
Inghen (Marsile d'), 174, 198.
Ingolstadt, 175.
Innocent I, Pape, 73.
Innocent IV, Pape, XVI.
Iolowicz, Dr H., 171.

Irénée, saint, 32.
Irlande, 3.
Isaïe, prophète, 77.
Ise de Saléon (Mgr Jean d'), archevêque de Vienne, XIII, 163.
Italie, 24, 164, 195.

Jacques, saint, apôtre, 105, 125.
Jansenius, Corneille, évêque de Gand, 8, 157.
Jansenius, Corneille, évêque d'Ypres, auteur de l'*Augustinus*, XVII, 15, 36, 44, 77, 79, 80, 82, 84, 136, 138, 144, 162, 164, 199, 215, 220.
Jansson, Jacques ou Jansonius d'Amsterdam, XVII, 150.
Jean, saint, apôtre, 60, 77, 121, 176.
Jean-Baptiste, saint, 116.
Jean Damascène, saint, 60.
Jean de Louvain (voir Hessels).
Jérémie, prophète, 78, 116, 126.
Jérusalem, 42, 94.
Job, 170.
Jodl, Friedrich, 65, 179.
Juan d'Autriche, Don, 2.
Julien l'Apostat, 94, 171.
Justin, saint, 92, 137.

Kant, Emmanuel, 58, 171.
Kleutgen, Joseph, S. J., 30.
Köhler, Walther, 51.
Köstlin, Dr Julius, 166, 170.
Kresslinger, Massarius, O. F. M., 153.
Kuhn (Johannes von), XIV, XVII, 182.

Lactance, L. Caelius Firmianus, 94.
Lang, Johannes, 177.
Latomus, Jacques ou Masson, 120, 123, 176.
Lau, Georg Johann, Th., 178.
Laynez, Jacques, S. J., 118.
Le Bachelet, X.-M., S. J., XVII, 27, 150, 161, 165, 213.
Leeuwaerden, 157.
Leipzig, XVII, 168, 171, 175, 179.
Lennerz, Heinrich, S. J., 184.
Leodius, Théodore, ou Van Luyck, O. F. M., 153.
Léon, saint, 155.
Léon X, Pape, 170.
Lérins (Vincent de), 222.
Leroy, Alphonse, XVII.
Leroy, Pierre ou Pierre Régis, O. F. M., 152, 153.
Lessing, Gotthold Ephraim, 182.
Lessius, Léonard, S. J., 3, 24, 149, 150, 162.
Levêque, Dom Prosper, O. S. B., 154, 158.
Lichtenberger, F., XVII.
Liébert, évêque de Cambrai, 147.
Liége, XIII, 163, 199.
Lindanus (Guillaume Damase Van der Linden), évêque de Ruremonde et de Gand, 149, 161.
Linsenmann, F.-X., Lic., XIV, 149.
Lippomani, Aloïs, évêque coadjuteur de Vérone, 112.
Londres, 167, 173.
Louvain, VIII, IX, X, XI, XII, XIII, XIV, XV, XVI, 1, 3, 8, 9, 11, 13, 14, 22, 36, 129, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 157, 159, 161, 162, 163, 164, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 207, 214.
Lübeck, 178.
Luc, saint, 167, 176.
Lucrèce, épouse de L. Tarquinius Collatinus, 58.

Lupus ou Lupi, Petrus, o. c., 153.
Luther, Martin, 10, 13, 36, 41, 42, 43, 50, 51, 55, 56, 67, 85, 111, 117, 128, 134, 138, 160, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 176, 177, 181, 197.
Lyon, XV, 165, 167, 173, 175, 208.
Lyre (Nicolas de), O. F. M., 167.

Madrid, 158, 174.
Maeratius, Louis, S. J., 196, 199.
Maine, le, 177.
Mainz, 176, 182.
Mair, Mayr ou Joannes Major, 115, 174.
Malines, XI, 154, 157, 161.
Manès, 169.
Mangenot, E., XVII.
Mantoue, 149, 151, 161.
Marnix (Philippe, Seigneur de Sainte-Aldegonde), IX, XI, XII, 4, 5, 6, 7, 150.
Masius, Jean, XII.
Mathieu, saint, 116.
Mausbach, Mgr Joseph, 95, 136, 174, 180.
Mayence, XIII, XV.
Mayr (voir Mair).
Mediavilla (Richardus a), O. F. M., 175.
Melanchton, Philippe, 51, 85, 87, 173.
Melin, (Meslin-l'évêque), 1, 147.
Mercator, Marius, 160.
Merlin, Charles, S. J., 179.
Middelbourg, 163.
Migne, XI, 162.
Miraeus (voir Aubert le Mire).
Mirecourt (Jean de), O. CIT., 138, 181.
Möhler, J. A., 176.
Moïse, 94.
Molanus (Jean Vermeulen, dit), 148, 152.
Molina, Louis, S. J., XII, 51, 162.
Molinos, Michel, 76.
Möller, W., XVIII.
Mons, 150.
Moraines, Antoine, XV, 216.
Moreau, L., 170.
Morillon, Maximilien, Prévôt d'Aire, 13, 22, 149, 151, 153, 154, 156, 157, 161.
Munich, 153, 184.
Munster, 178.

Namur, 8, 153.
Newman, John-Henry, Cardinal, 142.
Nicomaque, fils d'Aristote, 131.
Nivelles, 152.
Noack, Ludwig, 178, 179.
Noris, Henri, O. E. S. A., Cardinal, 29, 35, 199.
Norritz, ou Norris, Sir John, 153.

Padoue, 179.
Pallavicini, Sforza, S. J., Cardinal, 175.
Paquot, Jean-Noël, 151.
Parc (Abbaye de), 154.
Paris, 120, 150, 154, 162, 165, 171-175, 177, 179, 181, 182, 184, 196, 213.
Parme, 174.
Parme (Duchesse de), gouvernante des Pays-Bas, 150.
Pascal, Blaise, 43, 165.
Pastor (Ludwig von), XVI, 159.
Paul, saint, 36, 55, 56, 60, 73, 116, 120, 168, 178, 218.
Paul-Emile L., consul romain, 58.
Pays-Bas, XI, 20, 150, 152, 159.
Pélage, 51, 56, 69, 87, 132, 133, 135, 168, 172, 173, 178, 179, 186.
Pelletan, Eugène, 40, 165.

Perez Gonçalo, 150.
Périer, Madame, soeur de Pascal, 165.
Philippe II, 8, 11, 150, 153, 154, 158.
Philippe de la Sainte-Trinité, O.C., 108, 198.
Pie IV, Pape, XVI, 11, 149.
Pie V, saint, Pape, XIV, XVI, 12, 13, 14, 21, 119, 135, 153, 155, 156, 157, 158, 159, 161, 163, 196, 198, 199, 203, 204, 214.
Pie VI, Pape, 16, 23.
Pierre, saint, 23, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126.
Pigghe, Albert, dit Pighius Campensis, 111.
Pippinck, Henri, O.F.M., 153.
Pirenne, Henri, 129.
Pistoie 7, 15, 216.
Platon, 93, 94, 131.
Plotin, 131.
Pluquet, François André Adrien, 159, 162.
Pole, Réginald, Cardinal, 111.
Polémon d'Athènes, 68.
Polyeucte, personnage de Corneille, 58.
Ponce-Pilate, 105.
Port-Royal, 92.
Portalié, E., S.J., 136, 180.
Poullet, Edmond, 149.
Prierias (Silvester Mozolinus, dit de Prierio ou), O.P., 117.
Prosper d'Aquitaine, saint, 80, 155.
Przywara, Erich, S.J., 142.

Quarrachi, 170.
Quesnel, Paschase (Pasquier), 15, 76, 162, 164.
Quimper, 184.
Quinet, Edgar, 184.

Rabelais, François, 7.
Rapin, René, S.J., 15, 42.
Ravesteyn (Josse de, dit Tileto ou Tiletanus), XVI, 9, 157, 158, 159, 160, 219.
Régis, Pierre, O.F.M., (voir Leroy).
Regulus, M. Atilius, 52, 58.
Reusens, Edmond Henri Joseph, Chanoine, 148.
Reuter, Dr Hermann, 136, 179.
Reyneri, Corneille dit Goudanus, (voir ce mot).
Richard de Saint-Victor, 211.
Richard Simon (voir Simon).
Richardot, François, évêque d'Arras, 8.
Rimini (Grégoire de), O.E.S.A., 49, 163, 168, 170, 198.
Ripalda (Jean Martinez de), S.J., XIV, 197, 199, 200.
Rithovius, (voir Rythovius).
Roccaberti, Jean Thomas, O.P., 176.
Rome, XVI, 13, 55, 58, 119, 123, 151, 176, 195, 219.
Rothmanner, Odilon, O.S.B., 136, 180.
Rouen, 174.
Ruard Tapper, (voir Tappert),
Ruremonde, 161.
Ruspe (voir Fulgence de), 170.
Rythovius (Martin Bauwens), premier évêque d'Ypres, 8, 161, 220.

Sablons (Antoine des), O.F.M., 152.
Saint-Omer, 153.
Salamanque, 153, 158, 159.
Salas (Jean de), S.J., 175.
Saléon (voir Ise de).
Salluste, Crispus C., 50.
Salmeron, Alphonse, S.J., 151.

Sand, George, 37.
Sardaigne, 112.
Sassari, 112.
Savile, Dr Henri, 173.
Savoie (Collège de), 157.
Scaevola, Mucius C., 68.
Schäzler (Constantin von), 182.
Scheeben, Mathias Joseph, XVI, XV, XVI, 24, 35, 164, 182.
Scheler, Max, 142, 143.
Schmidt, Dr Carl, 173.
Schopenhauer, Arthur, 65, 166, 172.
Scipion, P. Cornelius, Africanus, 58.
Scot, (voir Duns).
Seeberg, Dr Reinhold, 169.
Seripando, Jérôme, O. E. S. A., Archevêque de Salerne, 111.
Simon, Richard, 178, 180.
Simonetta, Louis, évêque de Pesaro, Cardinal, 155, 157.
Sonnius (François Van den Velde ou de Campo, dit), évêque de Bois-le-Duc, X, 161.
Standonck (Jean van), 147, 148.
Staüdlin, Dr Carl Friedrich, 179.
Steyaert, Martin, XV, 217.
Strasbourg, 179.
Stryen (Jean de), évêque de Middelbourg, 163.
Stuttgart, 166, 170, 179.
Suarez, François, S. J., 108, 196.
Susta, Joseph, 149, 154.
Sweertius, Franciscus, 148.
Sylvius (François Dubois), dit, 208.

Tappert, Ruardus, ou Rieuwert Tappert, XVI, 19, 109, 123, 151, 220.
Tartare, 48.
Tatien, 94.
Tertullien, Q. Septimius Florens, 92.
Textor, Barthélemy, O. P., 162.
Thélidan, (voir Tileto).
Théodoret, évêque de Cyr, 94.
Thomas d'Aquin, saint, 47, 52, 58, 64, 89, 91, 94, 118, 144, 155, 161, 164, 165, 167, 169, 175, 177, 195, 196, 198, 202, 212.
Thomasius, G., 169.
Thomassin, Louis, de l'Oratoire, 17.
Thou, Jacques Auguste de, ou Thuanus, 4.
Tiletanus (voir Ravesteyn).
Tolède, 159.
Tolet, Toledo, François, S. J., Cardinal, XVI, 3, 159, 162, 215.
Torquemada, Jean de, ou de Turrecremata, O. P., Cardinal, 118, 119, 120, 123, 176.
Torrensis, Jean, 120.
Torres, Luisius de, S. J., XV, 198, 208.
Tournai, 147.
Trajectensis, Adrianus Florentius, (voir Adrien VI).
Trente (Concile de), X, 8, 9, 23, 36, 41, 45, 51, 73, 85, 90, 96, 100, 103, 111, 113, 115, 118, 134, 149, 150, 151, 161, 165, 170, 174, 175, 203, 206, 209, 210.
Trévoux, XIII.
Tubingue (Tübingen), XIV, 149, 166, 170, 182.
Turrecremata (v. Torquemada).
Turrianus (voir Torres).
Tympel (Olivier van den), 154.

Ulrich de Hutten (voir Hutten.)
Urbain VII, Pape, XVI.
Urbain VIII, Pape, XIV, 215.

Vacant, J. M. A., XVII, 163.
Valenciennes, 153.
Valentia (Grégoire de), S. J., 175.
Valère, André (voir André).
Vander Eycken (Jean Léonardi, ou Lenaerts, dit Hasselius), 148.
Varrentrapp, Dr C., 175.
Vasquez, ou Vazquez, Gabriel, S. J., 175, 195, 196, 198, 199.
Vatican (Concile du), 134.
Vega (André de), O. F. M., 113, 175.
Venise, 170, 172, 174, 175, 176.
Vermeersch, Arthur, S. J., 184.
Vérone, 199.
Vicogne de Saint-Sébastien (Abbaye de Vicoigne ou), 154.
Vienne, XIII, 90, 96, 163, 164.
Vienne, en Autriche, 164.
Villavicentia (Fray Lorenzo de), O. E. S. A., 158.
Virgile, 48.
Viva, Dominique, S. J., 179.
Voltaire, 62, 171.

Weimar, 160, 168, 177, 181.
Wehrlé, Joannès, 182.
Welte, Dr Benedikt, XVII.
Westerhoven, Laurent, 123.
Wetzer, Dr Heinrich Joseph, XVII.
Wicleff (voir Wiclyffe).
Wiclyffe, John, 138.
Willmann, Dr Otto, 181.
Wittemberg, 36, 172, 177.
Wunderle, Dr Georg, 143.

Xénocrate de Chalcédoine, 70.

Ypre (Mr d', ou Martin Rythovius), 151.
Ypres, 8, 9, 84, 161.
Yse (voir Ise).

Zacharie, 99.
Zachée, 116.
Zanta, Léontine, 54.
Zamora (François de), O. F. M., 153.
Zénon de Cittium, 61, 131.
Ziegler, Dr Théobald, 65, 136, 179.
Zwingle, 55.

TABLE DES MATIÈRES

PAGES

Préface V

Bibliographie IX

SECTION PREMIÈRE.

L'homme 1

Origines de Michel de Bay, son rôle historique à l'Université de Louvain, p. 1-2. — Ses mœurs et ses vertus, p. 2-4. — Ses rapports avec Marnix de Sainte Aldegonde, p. 4-8. — Son rôle au Concile de Trente, pp. 8-9. — Raisons de la fidélité de Baius au Catholicisme, p. 9-10. — Dangers que ses doctrines font courir au Catholicisme belge au XVI^e^ siècle, p. 10-11. — Politique modérée des autorités religieuses à l'égard de Baius, p. 11-13. — Caractère hétérodoxe de ses écrits et controverses qu'ils suscitent. Influence tenace de l'esprit Baianiste, source du Jansénisme, p. 13-16. — Nature spéciale du talent de Baius et caractère général de son œuvre. Influence de Hessels sur Baius, p. 16-20. — Physionomie morale de Baius, p. 20-24. — Conclusion : Le cas de Michel de Bay, p. 24-25.

SECTION DEUXIÈME.

Les Idées 27

§ 1. Le Principe de l'Erreur Baianiste 27

Conception erronée de la condition naturelle de l'homme et négation de la possibilité de l'état de *pure nature*, p. 27-29. — Interprétation intéressée et fausse que donne de l'erreur Baianiste l'Augustinianisme, p. 29-30. — Confusion, essentielle au Baianisme, entre le *fait* et le *droit*, l'*originel* et le *naturel*, p. 30-31. — Suites graves de cette confusion, p. 31-32. — Elle a pour cause l'emploi d'une méthode exclusivement *positive* et le dédain systématique de la philosophie, p. 32-33. — Une analogie entre Günther et Baius, p. 34-36.

§ 2. La Concupiscence 36

Sa vraie nature, p. 36-37. — Une erreur fréquente à son sujet, p. 37-38. — L'homme tributaire, en tout état, d'un *secours* divin pour l'observation de la loi, p. 39-40. — La notion luthérienne et la notion catholique de la concupiscence confondues; influence défavorable du *pessimisme augustinien* sur l'ascèse et la prédication catholiques, p. 40-41.

§ 3. La Doctrine catholique touchant le Péché originel 41

La doctrine du Concile de Trente sur les effets du péché d'Adam, p. 41-42. — Sens de la formule : *La nature blessée,* p. 42-43. — Ambiguïté de l'expression : *La nature corrompue,* p. 43-44.

§ 4. Le Concept Baianiste du Péché originel . . 44

Le péché originel n'est pas une simple privation, c'est un *acte* et la concupiscence est une perversion *positive* de la nature, p. 44-45. — Conséquences révoltantes de cette doctrine, p. 46. — Le péché n'est pas *volontaire* par *essence,* p. 46-48. — Sort misérable des enfants morts sans baptême, p. 48-49.

§ 5. Suites facheuses de cette Doctrine pour la Liberté humaine 49

La liberté humaine après la chute, selon Luther et Calvin, p. 50. — La liberté humaine après la chute, selon la doctrine du Concile de Trente, p. 51. — Cette même liberté, incapable de tout bien moral, selon Baius, p. 51-52.

§ 6. Un Paradoxe : l'héroïsme de Régulus, un péché . 52

Les vertus naturelles, des vices dignes de la damnation, p. 52-54. — Vraie pensée de saint Augustin sur les vertus des païens, p. 54-55. — La psychologie de saint Augustin, clef de l'exégèse des textes augustiniens, p. 55 57. — Le littéralisme de Baius dénature la pensée augustinienne, p. 57-59.

§ 7. La Théorie des deux Amours 59

La charité surnaturelle, principe unique de la moralité des actes; pas de milieu entre la *caritas* et la *prava cupiditas,* p. 59-60. — Vrai sens de l'alternative augustinienne : *Regnat carnalis cupiditas ubi non est Dei caritas,* p. 60-62.

§ 8. La Liberté psychologique 62

La violence seule opposée à la liberté *naturelle* de l'homme. Confusion des concepts de *spontanéité* et de *contingence,* p. 62-63. — Vraie notion de la liberté psychologique, p. 64-65. — L'opuscule *De libero Arbitrio,* p. 65. — Saint Augustin est-il déterministe, sens de la « *necessitas peccandi* »? p. 66-69. — Négation de la liberté psychologique dans l'ordre moral, ses conséquences, le péché inévitable, p. 70-72. — En quel sens saint Augustin admet une nécessité relative du péché, p. 72-73.

§ 9. Les Perspectives du Système : Antiattritionnisme ; la Négation de la Grace suffisante. . . 74

L'appréciation exclusive de la *Caritas* entraîne le dédain de la crainte servile, et celui-ci l'antiattritionisme, p. 74-76. — La négation de la grâce suffisante, point d'insertion du Jansénisme dans le Baianisme, p. 76-82. — La grâce efficace « *ab intrinseco* » et la liberté, p. 83-84. — Pourquoi la négation de la grâce suffisante et l'admission de la grâce efficace « *ab intrinseco* » tendent à substituer à l'absence de *nécessité* l'absence de *contrainte*? p. 84-85

§ 10. Le Mérite 85

L'œuvre objectivement conforme à la loi, principe unique du mérite : *tout* péché, mortel, et *toute* œuvre bonne, méritoire, par nature, p. 85-86. — La justice, simple obéissance à la loi et la vie éternelle simple « *merces meriti* »; négation d'un principe *interne surnaturel* du mérite, p. 86-89.

§ 11. La Charité 89

Notion *dynamiste* de la charité et prétérition de la grâce sanctifiante, p. 89-90. — Le nominalisme théologique de Baius, hostile à la charité habituelle *infuse;* son mysticisme fidéiste, ennemi des vertus *acquises,* p. 91-92. — Antihumanisme de Baius : il dissocie la la synthèse traditionnelle de la foi chrétienne et de la philosophie, p. 92-95.

§ 12. La Justification 95

Notion Baianiste et notion catholique de la justification; la justification, *progrès* vers la justice plus que rémission du péché, p. 95-97. — Conséquences paradoxales de la notion Baianiste de la justification : la

justification *progressive,* la charité séparée de la rémission du péché, la justice et le péché associés dans l'âme, p. 97-102. — Rôle effacé des sacrements dans la justification, p. 102-103.

§ 13. La Foi qui justifie 103

Rôle de la foi dans la justification, en particulier de la foi *explicite* en J.-C. *Médiateur,* p. 103-104. — Intention requise dans l'œuvre *formellement* justifiante, p. 105-106. — Influence du rigorisme augustinien et de l'ignorance des dimensions réelles du monde habité sur la théologie occidentale des conditions du salut, p. 106-110.

§ 14. La Psychologie de la Justification 110

Baius psychologue et observateur de la nature humaine; intérêt que son siècle attache au processus psychologique de la justification, p. 110-111. — Etapes principales de ce processus, suivant le Concile de Trente : l'*initium caritatis,* p. 111-114. — La crainte de l'enfer, *antérieure* selon Baius à la justification *formelle*; celle-ci ne commence qu'avec la charité, p. 114-116. — Processus exceptionnels de justification reconnus par Baius, p. 116. — Comment la doctrine de Baius désorganise le système catholique de la justification, p. 117-118.

§ 15. Baius et l'Autorité du Pontife romain . . . 118

Baius partisan de la juridiction divine *immédiate* des évêques, p. 118-119. — Vrai rapport du Pape et des évêques, selon Baius, p. 119-120. — Ses autorités : saint Cyprien et saint Augustin, p. 120-122. — Baius anti-infaillibiliste : son exégèse de Luc xxii, 32, p. 122-126. — Propos audacieux de Baius sur l'autorité pontificale, p. 126-127.

§ 16. Conclusions générales 127

La doctrine de Baius, une anthropologie plus qu'une doctrine de la prédestination, p. 127-129. — Sources de de l'erreur Baianiste : sa méthode exclusivement positive, p. 129-130, son dédain pour la philosophie et pour la tradition scolastique, p. 130-132, son culte exclusif de saint Augustin qui lui fait négliger les Pères grecs, p. 132-133. — Comment Baius a desservi l'Augustinisme : Augustinisme *modéré* de l'Eglise, p. 133-137. — Le génie d'Augustin et ses habitudes de polémiste,

cause occasionnelle de l'erreur de Baius, p. 137-139. — Ce qui reste du Baianisme et dangers possibles d'une réviviscence Baianiste, p. 140-145.

Notes 147

Appendices I 185

II 214

III 217

Index des noms de personnes et de lieux 223

Table des matières 233

ERRATA

Page :	*ligne :*	*au lieu de :*	*lire :*
XVII	10 du bas	Mangenot-Vacant	Vacant-Mangenot
43	6 du bas	La nature tombée	La nature corrompue
94	18 du bas	Basile de Seleucie	Basile de Césarée.

Imprimerie H. Bomans, rue des Flamands, 89, Louvain (Belgique).

4334